دلیلِ نماز

به جواب

حدیثِ نماز

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم بنگلور

و خلیفہ حضرت اقدس مولانا مفتی مظفر حسین صاحب نور اللہ مرقدہ

دلیل نماز

بہ جواب

حدیث نماز

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم
بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ

ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

فہرست مضامین

عناوین **صفحہ**

تیمّم کا طریقہ

صلوۃ

پاؤں سے پاؤں ملانا

دو پیروں کے درمیان کا فاصلہ

تکبیر تحریمہ

تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں؟

قیام میں ہاتھ کہاں باندھیں؟

دعائے استفتاح یعنی ثناء

قرأت خلف الامام

مسئلہ آمین بالجہر والسر

رفع یدین کا مسئلہ

رکوع وسجدے وقومہ وجلسہ کا حکم اوران کی دعائیں

اوقات صلوۃ

نمازِ تراویح اور رکعات

باسمہ تعالیٰ

تقریظ

بحرالعلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم
(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وبعد:

اس میں شک نہیں کہ احکام شرعیہ کا اصل سرچشمہ قرآن کریم ہے، اس کے بعد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ سنت نبوی درحقیقت قرآن کریم کی تفسیر وتشریح ہے، اس سے صرفِ نظر کر کے قرآن کریم کی مراد اور مطلب تک پہونچنا ممکن ہی نہیں ہے، تیسرے نمبر پر اجماع امت بھی احکام شرعیہ کی ایک مستقل دلیل ہے جس کا دلیل شرعی ہونا قرآن کریم اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، لیکن یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ ادلۂ شرعیہ کی حیثیتیں اپنے ثبوت اور دلالتِ مراد کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، چنانچہ بعض دلیلیں ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے قطعی ہوتی ہیں۔ بعض کا ثبوت تو قطعی اور ہر شک وشبہ سے بالاتر ہوتا ہے مگر مراد پر ان کی دلالت ظنی ہوتی ہے، اس مراد کے علاوہ دوسری مراد کا بھی ان میں احتمال ہوتا ہے۔ بعض کا ثبوت تو ظنی ہوتا ہے مگر معنی مرادی پر ان کی دلالت صریح اور قطعی ہوتی ہے، اور بعض دلیلیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو اپنے ثبوت اور دلالت مراد دونوں میں ظنی ہوتی ہیں۔ اس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ ان دلائل سے ثابت ہونے والے احکام بھی یکساں حیثیت

کے نہیں ہوں گے۔ دلیل کی نوعیتِ ثبوت اور قوتِ دلالت کے فرق سے احکام بھی ایک جانب فرض، واجب، سنت، مستحب اور مباح کے قبیل سے ہوں گے تو دوسری طرف حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور خلاف ادب وغیرہ کے قبیل سے۔ اسی طرح ان دلائل میں بسا اوقات تعارض بھی معلوم ہوتا ہے جو دلیل کی نوعیتِ ثبوت اور قوت دلالت کے فرق سے راجح مرجوح کا تعین کر کے زائل کیا جاتا ہے۔

ظاہر ہے مذکورہ بالا فرق مراتب کا لحاظ کرتے ہوئے ان دلائل سے احکام شرعیہ کا استنباط کرنا ہر کہ ومہ کے بس کی بات نہیں ہے، اس کے کچھ شرائط ہیں جو ائمہ مجتہدین متبوعین میں بدرجۂ اتم مہیا تھے، جنہوں نے اپنی پوری محنت اور صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے مختلف اور متعارض نصوص پر مجموعی نظر ڈالی، اور ان میں باہم تطبیق، نسخ اور ترجیح کے اصول کا استعمال کرتے ہوئے فروعی مسائل میں حکم شرعی مستنبط کرنے کی کوشش کی، اور قرآن وحدیث کی روشنی میں استنباط مسائل کے اصول بھی وضع کیے۔ ائمۂ اربعہ متبوعین کے علاوہ بھی مکاتب فقہی کا وجود ہوا، مگر اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور سے صرف ان چار مکاتب فقہی کو قبولیتِ عامہ اور دوام عطا فرمایا، اور بقیہ ان ہی میں ضم ہو گئے، چنانچہ پوری امت ائمۂ اربعہ کے مستنبط کئے ہوئے اصول پر متفق ہو گئی۔

قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ دلیلوں کے علاوہ جو بھی دلائل ہیں ان سے احکام شرعیہ کے استنباط کے وقت فقہاء کے مابین اختلاف ہونا ناگریز ہے اور یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ ایک فقیہ نے دلیل کی روشنی میں جو احکامِ شرعیہ استنباط کیا وہ بہر حال ظنی ہوگا اور قطعیت کے ساتھ یہ فیصلہ ہرگز نہیں کیا جاسکتا کہ وہی حق ہے اور اس کے برخلاف دوسرے فقیہ نے جو حکم مستنبط کیا وہ سراسر باطل ہے۔

امت اوراس کے علماء کے درمیان جب اختلاف ہوتا ہے تو اگراللہ تعالیٰ کی رحمت شاملِ حال ہوتی ہے تو لوگ آپس میں اس اختلاف کو گوارہ کرتے ہیں اور کوئی کسی پرظلم نہیں کرتا ہے۔جیسا کہ حضرت عمروعثمان رضی اللہ عنہما کے دورِخلافت میں صحابہ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف ہوا۔اور ہرایک نے اس کو گوارہ کیا۔کسی نے کسی پرظلم وزیادتی نہیں کی اور"**الامن رحم ربک**" کے مصداق ہوئے ،اوراگراللہ کارحم ان پرنہیں ہوتا تواس اختلاف میں وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے پرقولاً وعملاً ظلم وزیادتی کرتے ہیں،لڑائی جھگڑا کرتے ہیں،ایک دوسرے کی تضلیل،تفسیق اورتکفیرکرتے ہیں،جس سے وہ اختلاف مذموم بن جاتا ہے،اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے متعلق فرمایا:﴿**وماختلف الذین أوتوا الکتاب الامن بعد ماجاء هم العلم بغیًا بینهم**﴾(آل عمران:۱۹)

اجتہادی مسائل میں اختلافات دورِصحابہ میں بکثرت رونماہوئے، ہرایک نے اپنے اپنے اجتہاد پرعمل کیامگرکسی نے ایک دوسرے کی تفسیق یاتضلیل نہیں کی، بلکہ خودنبی کریم ﷺ کی زندگی میں بھی اس کی نظیریں موجودہیں،غزوۂ احزاب کے معاً بعدرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کوبنوقریظہ کی جانب کوچ کرنے کاحکم دیا،اورفرمایاکہ"**لایصلین أحدکم العصر إلافی بنی قریظة**" کہ تم میں سے کوئی بھی عصرکی نمازنہ پڑھے مگربنوقریظہ پہونچ کر۔

راستہ میں عصرکاوقت ہوگیا،بعض حضرات نے نمازقضاہونے کے اندیشہ سے نمازراستہ ہی میں پڑھ لی، اورآنحضرت ﷺ کے قول کوبنوقریظہ جلد پہونچنے کی تاکید پرمحمول کیا، اوربعض حضرات نے ارشادنبوی کواس کے ظاہرپرمحمول کرتے ہوئے نمازقضاہونے کی پرواہ نہیں کی اوربنوقریظہ ہی میں پہونچ کرنمازعصراداکی،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ بات معلوم ہوئی تو آپ نے فریقین میں سے ہر ایک کی تصویب فرمائی اور کسی کی تغلیط نہیں فرمائی۔(بخاری ومسلم)

چاروں فقہی مسالک بھی صدیوں سے مسلم چلے آرہے ہیں، ان میں مسائل ودلائل کے اختلاف کے باوجود کسی کو یہ کہنے کی جرأت نہیں تھی کہ فلاں مسلک یا فلاں مکتبۂ فکر طریقۂ رسول ﷺ کے خلاف ہے، بلکہ چاروں مذاہب کے لوگ ایک دوسرے کو رسول اللہ ﷺ کا تابعدار جانتے اور سمجھتے تھے، مگر تیرہویں صدی ہجری میں جب ایک نئی جماعت جوخودکو''اہل حدیث'' کہتی ہے وجود میں آئی تو اس جماعت نے ان تمام فروعی اختلافات میں اپنے اختیار کردہ مسئلہ کو قطعی قرار دے کر اس کے خلاف عمل کرنے والوں کی تکفیر، تفسیق اور تضلیل کی طرح ڈال دی، اس جماعت کے اہل سنت والجماعت سے الگ ہوکر ضلالت وگمراہی میں پڑنے کی بنیادی وجہ ان لوگوں کا ادلۂ شرعیہ کا فرق مراتب کوملحوظ نہ رکھنا ہے، اوراپنے اختیار کردہ ہر مسئلہ کو قطعی سمجھنا اوردوسرے پہلوکواختیارکرنے والوں کی تضلیل وتفسیق کرنا ہے، اسی وجہ سے گمراہ فرقوں کی دیگر خصوصیات بھی اس فرقہ میں درآنے لگیں، من جملہ ان خصوصیات کے اپنے نظریہ کے مخالف علماء وائمہ کی جانب غلط باتوں کاانتساب اوران کی کتابوں میں اپنی طرف سے الحاق کر دینا ہے۔

اسی طرح ایک کتاب کا علمی جائزہ لیا ہے مکرم ومحترم مفتی محمد شعیب اللہ خان زیدمجدہ نے، کتاب مذکور کے مصنف نے فقہاء کرام خصوصاحنفیہ کے بعض مسائل کو بزعم خود مخالفِ قرآن وسنت قرار دینے کی ناکام کوشش کی تھی، اورسیدھے سادھے مسلمانوں کو باورکرانا چاہاتھا کہ حنفی کتابوں کے مسائل ان کے اماموں کی ذاتی آراء ہیں اورقرآن وسنت سے ان کا واسطہ نہیں ہے، مفتی محمد شعیب اللہ خاں صاحب کواللہ

تعالیٰ نے علمی بصیرت کے ساتھ خدمت خلق کا جذبہ بھی عطا فرمایا ہے، چنانچہ آپ نے اپنی محنت وصلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے مذکورہ کتاب کا ٹھوس دلائل پر مبنی علمی جائزہ پیش کیا ہے، جس سے یہ حقیقت آشکارا ہوجاتی ہے کہ فقہی مسائل تمام تر کتاب وسنت سے ہی ماخوذ ومستنبط ہیں، ان پر عمل کرنے میں ہی کامیابی ہے، ان سے انحراف خود کو گمراہی کے دلدل میں پھنسانے کے مترادف ہے۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول بخشے اور عام مسلمانوں کے حق میں مفید ونفع بخش بنائے، آمین، فقط

نعمت اللہ اعظمی غفرلہ

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۴ر صفر المظفر ۱۴۳۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، وعلى اله وصحبه أجمعين ، أما بعد:

آج سے تقریباً پچیس سال قبل ،۱۴۰۲ھ کی بات ہے کہ احقر جامعہ مفتاح العلوم جلال آباد میں زیر تعلیم تھا،اور رمضان کی تعطیلات میں اپنے وطن بنگلور آیا ہوا تھا کہ اہل حدیث مسجد (جو مسجد چار مینار کے نام سے معروف ہے) کے امام وخطیب مولانا عبدالمتین جونا گڈھی کی ایک کتاب ''حدیث نماز'' نظر سے گزری ،مولانا نے اس میں وضاحت کی ہے کہ انھوں نے یہ کتاب ہسور کے حنفی لوگوں کے کسی پرچے کے جواب میں لکھی ہے،اوراس میں انھوں نے یہ دعوی کیا ہے کہ ''میں نے اہل حدیثوں کی نماز کے تمام مسائل کو حنفی مذہب کی کتابوں اور فقہاء حنفیہ کے فتووں سے ثابت کر دیا ہے''۔اوراس کتاب پر بعض اہل حدیث حضرات نے تقریظات بھی لکھی ہیں اور اس بات کو سراہا ہے کہ مولانا عبدالمتین صاحب نے حنفی مسلک کی کتابوں سے خود ان کے خلاف اہل حدیث لوگوں کا مسلک ثابت کر دیا ہے۔

راقم الحروف نے اس کتاب کو پڑھا ،کتاب کیا ہے؟ مسلکِ اہل حدیث کی ترجمانی،ان کے طریقۂ نماز کی صحت ثابت کرنے کی ایک کوشش،اوراس کے ساتھ

ساتھ احناف کی نماز اوران کے مسلک کی تردید، اور علماء حنفیہ کے اقوال سے اس پر بے موقعہ استدلال اوران کی جانب غلط انتساب، اور بہت سی غلط فہمیوں اور غلطیوں کا ایک مجموعہ، اور دروغ بافیوں اور افترا پردازیوں کا ایک پلندہ۔ مگر افسوس کہ تقریظ لکھنے والے حضرات میں سے کسی نے اس بات کی زحمت گوارا نہیں کی کہ حنفی فقہاء کے حوالجات کی تحقیق بھی فرما لیتے اور تقریظ لکھنے سے قبل اپنی ذمہ داری کو پورا کرتے۔

یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ کسی بھی شخص کو اپنے مسلک اور اپنے دلائل کے پیش کرنے کا پورا پورا حق ہے اور اسی طرح بہ ضرورت دوسرے مسلک کا جواب دلائل کی روشنی میں دینے کا بھی مکمل حق ہے، مگر یہ حق کسی کو نہیں کہ کسی کے مسلک کی غلط ترجمانی کرے اوران کے ائمہ وعلماء کی جانب غلط باتیں منسوب کرے۔ مگر بہت افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑ رہا ہے کہ مولانا عبدالمتین صاحب نے اپنی کتاب ''حدیث نماز'' میں جگہ جگہ مسلک احناف کی دیدہ ودانستہ غلط ترجمانی کی ہے اور مزید یہ کہ علماء حنفیہ کی جانب بہت سی ایسی باتیں منسوب کی ہیں جو انھوں نے نہیں فرمائی۔

اسی طرح یہ بات بھی کبھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ نماز وروزہ وغیرہ بہت سے فروعی احکام میں صحابہ کے بھی آپسی اختلافات تھے اور ائمہ کرام میں بھی تھے، مگران حضرات کے اس اختلاف کو اوراس کی بنا پر بنے ہوئے متعدد مسالک کو ہماری آپسی رنجش ونفاق کی بنیاد نہیں بنانا چاہئے، یہ مسالک اور اختلافات دلائل کی بنیاد پر ہیں اور ہر ایک کے پاس اپنے اپنے دلائل موجود ہیں، مگر جب اس میں بے اعتدالی و حدود سے تجاوز کیا جاتا ہے اور دلائل کے بجائے رذائل کا استعمال ہوتا ہے تو امت میں انتشار پیدا ہوتا اوراس کے نتیجہ میں اس کا شیرازہ بکھرتا جاتا ہے۔ مولانا عبد المتین صاحب اپنے دلائل دینے پر اکتفاء کرتے تو کوئی مضائقہ نہیں تھا مگر انھوں نے اپنی اس کتاب ''حدیث نماز'' میں اس سے تجاوز کرتے ہوئے مسلک حنفیہ کو بالکل

ضعیف ولا اصل قرار دینے اور ائمہ حنفیہ وعلماء کی عبارات کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی بے جا جسارت کی ہے اور اس غلط روش کو اختیار کیا ہے۔

الغرض جب ماہ شوال میں احقر جامعہ مفتاح العلوم، اپنی طالب علمانہ سرگرمیاں جاری کرنے کے لئے روانہ ہوا تو اس رسالہ کو اپنے ساتھ لیتا گیا اور میرے شفیق استاذ حضرت مولانا مفتی نصیر احمد صاحب علیہ الرحمۃ صدر مفتی جامعہ مفتاح العلوم کی خدمت میں اس تبصرے کے ساتھ پیش کیا جو اوپر عرض کیا گیا۔ حضرت الاستاذ نے اس کو لیکر مختلف مقامات سے دیکھا، اور پھر فرمایا کہ تم اس کا جواب لکھدو، احقر نے اپنی بے بضاعتی وتہی دامنی کا عذر پیش کیا تو فرمایا کہ نہیں، تم کو یہ کام کرنا چاہئے، اور مزید ہمت دیتے ہوئے فرمایا کہ میرا یہ پورا کتب خانہ تمہارے لئے کھلا ہوا ہے، جب چاہے یہاں سے کتابیں لو اور استفادہ کرو اور محققانہ انداز پر جواب تیار کرو۔

احقر نے " الأمر فوق الأدب" کے تحت تعمیلِ حکم کا عزم وارادہ کرلیا، یہ سال میرا دورۂ حدیث شریف کا سال تھا، میں نے اسی سال درسی مصروفیات کے ساتھ ساتھ اللہ کا نام لیکر یہ کام بھی شروع کر دیا اور اسباق کے علاوہ سارا وقت اسی میں لگاتا اور روزانہ جو کچھ جواب لکھتا حضرت الاستاذ کی خدمت میں اس کو پیش کرتا اور آپ کی اصلاحات وہدایات کی تعمیل کرتا، دورۂ حدیث کا سال طلبہ کے لئے بڑا سخت ہوتا ہے اور اس میں سارے ہی اوقات درس میں مصروف ہوجاتے ہیں، تاہم اللہ تعالی کے بے پایاں احسان وکرم اور حضرت الاستاذ کی توجہات ودعاؤں کی بدولت یہ کام شوال کے اواخر سے شروع ہوکر شعبان کے اواخر تک دس ماہ کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا، **والحمد لله على ذلك**۔

ایک طالب علم کے لئے یہ کام ظاہر ہے کہ آسان نہیں تھا، سب سے بڑا مسئلہ

میرے لئے یہ تھا کہ میرے پاس کتابیں نہیں تھیں جن سے رجوع کیا جاتا، اللہ تعالی نے حضرت الاستاذ کی برکت سے ایک تو جامعہ مفتاح العلوم کے کتاب خانے سے استفادہ کی راہ کھول دی اور دوسرے خود حضرت الاستاذ کے کتب خانے سے جو دار الافتاء کی کتب پر مشتمل تھا اس سے انتفاع کی سبیل نکال دی، اور تیسرے دار العلوم دیوبند کے بے مثال کتب خانے سے بھی ضرورت کے وقت رجوع کرنے کا موقعہ عطا فرمایا، اس طرح یہ مسئلہ حل ہو گیا اور میں اس دشوار گزار وادی سے بآسانی گزر گیا۔

میں نے اس کتاب میں چند امور کا لحاظ رکھا:

(۱) ایک تو اس بات کا اہتمام کیا کہ مولانا عبد المتین صاحب جونا گڈھی نے جس مسئلہ کو چھیڑا ہے، اس میں دونوں طرف کے دلائل کو ذکر کیا جائے اور ان دلائل پر عالمانہ کلام کیا جائے اور احادیث پر محدثانہ کلام بھی کیا جائے تا کہ دلائل کی حقیقت و درجہ سمجھا جا سکے۔

(۲) دوسرے یہ کہ مولانا عبد المتین صاحب نے جو باتیں نقل کی ہیں یا خود کہی ہیں، ان کا بھرپور علمی جائزہ لیا جائے، تا کہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے، لہذا میں نے اس میں کوئی مداہنت گوارا نہیں کی، بلکہ کھل کر ان کی علمی گرفت کی ہے اور حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۳) مولانا عبد المتین صاحب نے چونکہ متعدد مواقع پر علماء کے حوالے دینے میں غلط بیانی سے کام لیا ہے لہذا اس پر بھی ہم نے مفصل کلام کر کے یہ بتایا ہے کہ علمی دنیا میں یہ بات کس قدر معیوب ہے کہ علمی باتوں میں خیانت و دھوکہ سے کام لیا جائے۔

(۴) ہر بات کو حوالے کے ساتھ پیش کیا ہے، کوئی بات بے حوالہ نہیں بیان کی

ہے تا کہ حق کے متلاشی کو سمجھنے میں اور حق کو پانے میں آسانی ہو، اور رجوع کرنے والے کو بھی سہولت ہو۔

بہر کیف جب اس کتاب کا مسودہ تیار ہو گیا تو یہ تیار شدہ مسودہ میرے پاس رکھا رہا اور دیگر مصروفیات میں لگ کر اس کی طرف کوئی توجہ بھی نہ رہی، اور پھر اس اثناء میں میرے بعض دوسرے رسائل شائع ہوئے تو استاذ محترم حضرت مفتی نصیر احمد صاحب علیہ الرحمہ نے دو چار مواقع پر یاد دہانی بھی کی اور ایک مرتبہ فرمایا کہ بھائی شعیب اللہ! وہ اہل حدیث پر ہماری سرپرستی میں لکھا گیا مسودہ کیا ہوا اور اس کو اب تک کیوں نہیں شائع کیا؟ دوسری کتابیں تو شائع کر دی اور وہ شائع نہیں کی؟ احقر نے عرض کیا کہ شائع کرنے کی سہولت نہیں ہوئی۔ ان شاء اللہ العزیز اس کی کوشش کروں گا کہ جلد شائع ہو جائے۔ مگر اللہ تعالی کے یہاں ہر چیز کا ایک وقت مقرر و مقدر ہے، اسی وقت وہ کام ہوتا ہے، بندہ ایک بات سوچتا ہے اور اللہ کے یہاں دوسری بات طے ہوتی ہے، چنانچہ احقر کے اب تک پچاس کے قریب رسائل و کتابیں مختلف موضوعات پر چھپ گئیں مگر یہ سب سے پہلی لکھی ہوئی کتاب پچیس برس گزر جانے کے باوجود چھپ نہیں سکی اور استاذ محترم کا اس بیچ وصال بھی ہو گیا۔

جب میری اس کاوش کا بعض علماء کرام کو علم ہوا تو ان کی جانب سے اصرار ہوا اور خود مجھے بھی اس کا احساس تھا کہ اس کو شائع کرنا چاہئے، لیکن دل یہ کہتا تھا کہ اس کتاب کو ایک نظر از اول تا آخر دیکھ لینا چاہئے؛ کیونکہ یہ اس وقت لکھی گئی ہے جب کہ ابھی طالب العلمی کا دور تھا اور ذہن میں پختگی نہیں تھی، لہذا ممکن ہے کہ کسی جگہ اصلاح یا ترمیم یا ترتیب و تہذیب جدید کی ضرورت محسوس ہو، مگر مصروفیات کے ہجوم اور عدیم الفرصتی کی وجہ سے اب میرے لئے یہ کام آسان نہیں رہا تھا، درس و تدریس،

تصنیف وتالیف، جامعہ کا اہتمام، دعوتی اسفار، اور واردین وصادرین سے ملاقات، وغیرہ امور نے اس طرح گھیر رکھا ہے کہ وقت نکالنا مشکل ہے، یہ سوچتے سوچتے بھی ایک دو سال گزر گئے اور کام التواء ہی میں پڑا رہا، پھر یہ سوچا کہ اگر وقت فرصت کا انتظار کیا جائے گا تو شاید یہ کام کبھی بھی نہ ہو سکے گا اور اسی انتظار میں وقت چلا جائے گا، لہذا جو جو وقت ملتا جائے اسی میں کچھ کچھ نظر ثانی کا کام اور ضروری ترمیم و اصلاح کا کام کرتے رہنا مناسب ہوگا، چنانچہ بنام خدائے مہربان اسی طور پر نظر ثانی کا کام شروع کر دیا گیا اور الحمدللہ پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

نظر ثانی کے موقعہ پر میں نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ:

(۱) چونکہ یہ کتاب لکھتے وقت بعض اصل مراجع و کتابیں مل نہیں سکیں، اس لئے کسی دوسری کتاب سے اس کا حوالہ پیش کیا گیا تھا، مگر اب اصل کتابیں مل گئیں تو ہم نے اصل کتابوں ہی کے حوالے درج کر دئے ہیں۔

(۲) جن کتابوں کے حوالے دئے گئے ہیں حتی الامکان کوشش کی ہے کہ اصل کتاب سے دیئے جائیں، ہاں جو کتاب نہ مل سکی اس کا حوالہ جس کتاب سے دیا گیا ہے اسی کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۳) حوالجات کو از سر نو دیکھا گیا اور صفحات و جلد نمبر کو حتی الامکان صحیح درج کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے تا کہ رجوع کرنے والوں کو دقت نہ ہو۔

(۴) قدیم مسودے میں حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے ایک یا دو کتابوں پر اکتفاء کیا گیا تھا، لیکن نظر ثانی کے وقت اس بات کی کوشش کی گئی کہ حدیث اگر متعدد کتابوں میں ہے تو ہماری رسائی جہاں تک ہے ان سب کا حوالہ ذکر کیا جائے۔

(۵) بعض مواقع پر احادیث پر کلام یا کسی مضمون کی تقویت کے لئے علماء کا کلام درج کیا گیا تھا، وہاں مزید حوالے مل جانے پر ان حوالوں کا بھی اضافہ کر دیا گیا تا کہ

مزید تقویت ہو جائے۔

(۶) بہت سے مضامین قدیم مسودے میں ایسے بھی آ گئے تھے جو محض علمی و دقیق فنی مسائل پر مشتمل تھے، اور دراصل طالب علمانہ ذوق اور زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی حریصانہ ذہنیت کا نتیجہ تھے، مگر نظر ثانی میں ہم نے اس کتاب کے مخاطبین کو نظر میں رکھتے ہوئے ان مضامین کو حذف کر دینا مناسب سمجھا، لہذا بہت سے اس قسم کے مضامین کو نکال دیا گیا۔

(۷) بعض جگہ محسوس ہوا کہ مضمون تشنہ ہے، لہذا وہاں اس تشنگی کو ختم کرنے کے لئے ضرورت کے مطابق مواد میں اضافہ کیا گیا، تا کہ کوئی بات ادھوری و نا مکمل نہ رہے۔

(۸) جب یہ کتاب لکھی گئی تھی اس وقت الفاظ وعبارات کے استعمال کا وہ سلیقہ نہیں تھا جو ہونا چاہئے، اسی طرح عبارات کے پیش کرنے میں طالب علمانہ دقیق انداز اختیار کیا گیا تھا، جس میں عوامی ذہن کو بالکل سامنے نہیں رکھا گیا تھا، لہذا نظر ثانی میں اس کی رعایت کی گئی کہ الفاظ وعبارات کو تسہیل و توضیح و خوش اسلوبی کے ساتھ پیش کیا جائے۔

الغرض ان رعایتوں کے ساتھ اس کتاب کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لہذا یہ کتاب اصل مسودے، مواد اور مضامین کے لحاظ سے میری ابتدائی تحریرات میں سے ہے اور ترتیب وتہذیب و اضافات کے لحاظ سے جدید کہلا سکتی ہے۔

ہمارے اس جواب کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ نماز کے وہ طریقے جو دیگر ائمہ نے اختیار کئے ہیں وہ غلط ہیں، جیسا کہ اہل حدیث لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ سب کو غلط کہتے اور صرف اپنے اختیار کردہ طریقہ ہی کو صحیح قرار دیتے ہیں، بلکہ ہماری اس کوشش

کا مقصد ہی یہ بتانا ہے کہ دلائل کی بنیاد پر قائم یہ تمام طریقے شریعت میں مقبول ہیں اوران میں اختلاف کوئی گمراہی نہیں اوران میں سے ایک ہی طریقہ متعین نہیں، بلکہ ان سب کی گنجائش ہے، ہاں کسی کے نزدیک کوئی طریقہ زیادہ پسندیدہ ہے، لہذا اس نے اس کو اختیار کیا اور دوسرے کے پاس دوسرا طریقہ راجح تھا، لہذا اس نے اس دوسرے طرز کو اپنایا، اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ہاں دوسروں کو غلط قرار دینا جیسا کہ مؤلف'' حدیث نماز'' مولانا عبد المتین صاحب اور ان کے ہم مسلک لوگوں کا طریقہ ہے، یہ تمام سلف صالحین کے طریقے کے خلاف ایک بدعت ہے، اور اس بدعی طرز عمل نے امت میں انتشار وافتراق کی ایک فضا پیدا کردی ہے، اور روز روز ان مسائل پر جھگڑے ہونے لگے ہیں۔ اس لئے ہم نے اس جوابی کتاب میں یہ بتایا ہے کہ دلائل کی بنیاد پر قائم تمام طریقے شریعت میں جائز ہیں، اختلاف صرف راجح و مرجوح کی تعیین میں ہے، اس لئے کسی کو بھی برا بھلا کہنا جائز نہیں۔

اس جگہ یہ عرض کردینا بھی مناسب ہے کہ اس کتاب کی نظر ثانی وترتیب وتہذیب میں میرے عزیز مولانا محمد یاسین حفظہ اللہ تعالی / استاذ جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، نے میرا بڑا تعاون کیا، مراجع ومصادر سے رجوع کرنے، متعلقہ مضامین ومواد کو تلاش کرنے، اور مسودے کی تصحیح وغیرہ امور میں ان کا تعاون میرے کام میں آسانی و سہولت کا باعث ہوا، اسی طرح میرے عزیز مولانا محمد زبیر احمد حفظہ اللہ تعالی نے اس کتاب کی تصحیح وکمپوزنگ وسیٹنگ کرانے میں متعلقہ افراد سے کام لیتے ہوئے اس کو تکمیل تک پہنچانے میں نمایاں کام انجام دیا، میں تہہ دل سے ان دونوں کا مشکور و ممنون ہوں اوران کے حق میں دعاء گو ہوں کہ اللہ تعالی ان حضرات کی مساعی جمیلہ کو قبول کرے اورانہیں علمی وعملی ترقیات سے بھرپور حصہ عطاء فرمائے۔ آمین۔

آخر میں اللہ تعالی سے دعاء ہے کہ اس کتاب کو اپنے دربار عالی میں شرفِ قبول سے نوازے اور راہ حق واعتدال دکھانے میں اس کو مؤثر بنائے۔آمین۔

۲۹؍رمضان؍۱۴۲۹ہجری فقط

مطابق ۳۰؍ستمبر ۲۰۰۸عیسوی محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نماز میں سکون واطمئنان اورسنن کالحاظ

''حدیث نماز'' نامی رسالہ کی ابتداء میں مؤلفِ کتاب مولانا عبدالمتین صاحب جونا گڈھی نے اسلام کے پانچ ستون ،اوران میں نماز کی اہمیت پرآسان پیرایے میں ترغیبی کلام کیا ہے ، پھرآگے چلکر انھوں نے ایک عنوان ''نمازی کا خدائی استقبال'' قائم کرکےاس کے تحت دو چیزوں کو بیان کیا ہے۔ایک تو نماز کی فضیلت، دوسرے نماز کو بے ڈھنگے انداز سے پڑھنے پر وعید و مذمت،اوران دو باتوں میں کسی مسلمان کو کوئی اختلاف نہیں،اور نہ کسی مسلک میں اس سے اختلاف کیا گیا ہے، سب لوگ یہ مانتے ہیں کہ نماز میں سکون واطمینان اورسنتوں کا لحاظ ورعایت لازم ہے،اس کے بغیر نماز ناقص و ناکارہ ہوتی اور غیر مقبول قرار پاتی ہے،مگر صاحب ''حدیث نماز'' کی بعض تعریضات وکنایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفیوں کی نماز کو موردِ وعید وعتاب خیال کرتے ہیں اوران تمام احادیث کو جن میں ایسی نماز پر وعید آئی ہے جو بری طرح ادا کی گئی ہو وہ حنفیوں کی نماز پر منطبق کرتے اوران کی نمازوں کوان احادیث کا مصداق قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ وہ بعض احادیث کو جو بری طرح نماز پڑھنے اور خلافِ آداب پڑھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں،لکھ کر اپنی کتاب ''حدیث نماز'' میں لکھتے ہیں:

''لیکن ایسی نماز جو رسول اللہ ﷺ نے سکھائی تھی بہت جلد فراموش کردی گئی،بعضوں نے اپنی سستی کی وجہ سے،بعضوں نے اپنے مسلک

کی رو سے'' الخ (حدیث نماز:۲۰)

سوال یہ ہے کہ یہ کس کا مسلک ہے جس کی طرف مؤلفِ ''حدیث نماز'' اشارہ کر رہے ہیں؟ جبکہ ہماری دانست کے مطابق کوئی مسلک بھی ایسا نہیں جو کسی کو بے ڈھنگے طریقہ پر اور سنن وآداب کے خلاف نماز کی تعلیم دیتا ہو، یہ غالبًا اس طرف اشارہ ہے کہ فقہاء حنفیہ ودیگر تمام فقہاء کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ آداب وسنن کے ترک کردینے سے نماز ہوجاتی ہے، اگر چہ کہ ناقص ہوتی ہے، گویا صاحبِ ''حدیث نماز'' یہ کہنا چاہتے ہیں کہ احادیث میں تو آیا ہے کہ سنن وآداب کے ترک کرنے سے نماز نہیں ہوتی، لیکن احناف ودیگر فقہاء اس کے خلاف صحتِ نماز کے قائل ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ اشکال واعتراض احناف ودیگر فقہاء پر وارد نہیں ہوتا؛ کیونکہ صحتِ نماز وقبولیتِ نماز میں فرق ہے، ان احادیث میں قبول نہ ہونا مراد ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں، یہ مراد نہیں کہ آداب وسنن کے ترک کرنے سے نماز ہی نہیں ہوتی اور باطل ہوجاتی ہے، یہ معنے ان احادیث کا جمہور کے خلاف ہے، اور کسی کے نزدیک بھی ترک سنت سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

ترک سنت کا حکم

اسی لئے علامہ قرطبی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ:

"وروي عن علي بن زياد من أصحاب مالك أنه قال: من ترك سنة من سنن الوضوء أو الصلاة عمداً أعاد ، وهذا عند الفقهاء ضعيف ، وليس لقائله سلف ولا له حظ من النظر ولو كان كذلك لم يعرف الفرض والواجب من غيره" **(امام مالک کے اصحاب میں سے امام علی بن زیاد سے مروی ہے کہ جس نے وضو یا نماز**

کی سنتوں میں سے کسی سنت کو ترک کر دیا وہ اس کو لوٹائے ، یہ فقہاء کے نزدیک ضعیف ہے اور اس کے قائل کا کوئی سلف یعنی پیشرو نہیں ہے اور نہ اس کو نظر وفقہ میں سے کوئی حصہ حاصل ہے ،اور اگر بات ایسی ہوتی تو فرض و واجب غیر فرض وغیر واجب میں امتیاز نہ ہوسکتا)(تفسیر القرطبي: ۹۱/۶)

اور بعینہ یہی بات ابن عبد البر المالکی نے فرمائی ہے کہ امام مالک کے بعض اصحاب نے یہ کہا کہ جس نے وضو یا نماز کی سنتوں میں سے کسی سنت کو ترک کر دیا وہ اس کو لوٹائے ،مگر یہ بات فقہاء کے نزدیک ضعیف ہے اور اس کے قائل کا کوئی پیشرو نہیں ہے اور نہ اس کو نظر وفقہ میں سے کوئی حصہ حاصل ہے،اور اگر بات ایسی ہوتی تو فرض و واجب کا غیر فرض وغیر واجب سے امتیاز نہ ہوسکتا ۔(کما في التاج والاکلیل: ۴۳/۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی فقہاء کا یہ مسلک ہے کہ سنن کے ترک سے نماز باطل نہیں ہوتی اس لئے لوٹانے کی ضرورت نہیں ،تو اس پر اعتراض کا مطلب یہ ہوا کہ جمہور بلکہ تمام ہی سلف پر اعتراض ہے ،اب مؤلف ''حدیث نماز'' کو سوچ لینا چاہئے کہ وہ صحیح روش پر ہیں یا تمام علماء کی روش ومسلک صحیح ہے؟

ہاں ترک سنت سے نماز میں قصور ونقص آتا ہے،اس لئے حضرات علماء اس کی تاکید کرتے ہیں کہ سنت کی پوری رعایت کی جائے ،اور اس میں کوئی کمی نہ آنے پائے ۔نیز علماء فقہ نے لکھا ہے کہ ترک سنت سے گناہ بھی لازم آتا ہے،امام شامی نے تلویح سے نقل کیا ہے کہ سنت مؤکدہ کا ترک حرام کے قریب ہے اور رسول اللہ ﷺ کی شفاعت سے محرومی کا مستحق ہے ، نیز شامی نے لکھا ہے کہ ترک واجب یا

سنت سے گناہ ہوتا ہے۔(فتاوی شامی:۱۰۴/۱)

ترک واجب کا حکم

اسی طرح جو امور واجب ہیں وہ تو احناف کے نزدیک اور زیادہ مؤکد ہیں، اور ان کا اہتمام اور زیادہ چاہئے ؛ کیونکہ واجب کے ترک سے بھی نماز و عبادت میں نقصان و عیب پیدا ہو جاتا ہے، اوراس طرح عیب دار نماز پڑھنا جائز نہیں، اسی لئے فقہاء نے مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے نماز کا کوئی واجب بھولے سے چھوڑ دیا تو اسے سجدۂ سہو کرنا پڑے گا اور اگر عمداً چھوڑ دیا تو اسے نماز لوٹانا پڑے گا۔معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کا ترک جان بوجھ کر ہو تو وہ سجدۂ سہو سے معاف نہ ہوگا بلکہ اس کو وہ نماز دہرانی ہوگی۔اب مؤلفِ ''حدیث نماز'' سے سوال یہ ہے کہ انھوں نے یہ اشارہ کس کی جانب کیا ہے؟ کہ بعض لوگ مسلک کی وجہ سے ان چیزوں کو چھوڑتے ہیں۔ظاہر ہے کہ کوئی ایسا نہیں تو اس تعریض کا کیا حاصل؟

مسلک حنفیہ پر بہتان تراشی

اسی طرح مؤلفِ ''حدیث نماز'' مولانا عبدالمتین صاحب نے یہاں علامہ ابن قیمؒ کی کتاب ''اعلام الموقعین'' کے حوالے سے ایک مناظرہ کا حصہ نقل کیا ہے اور اس طرف تعریض کی ہے کہ احناف کے نزدیک سنن و آداب کی رعایت کے بغیر نماز ادا ہو جاتی ہے جبکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی نماز کو باطل قرار دیا ہے۔ہم اولاً اس مناظرہ کو نقل کرتے ہیں پھر اس کا جواب دیں گے۔

''اور پھر وہ نماز جو آپ حضرات (مقلدین) نے صحیح اور جائز رکھی ہے وہ کیسی ہے؟ وہ یہ ہے کہ نمازی ایک چھوٹی سے آیت ﴿ مُدۡهَآمَّتَانِ ﴾

کا فارسی ترجمہ: ''دو برگِ سبز'' پڑھ دے یعنی ''دو ہری پیتاں'' کہہ لے تو اس کی قرأت بھی ہوگئی اور قیام بھی، اور پھر رکوع میں جھک کر صرف ایک سانس لے لے تو رکوع بھی ہو گیا پھر رکوع سے اٹھ کر ذرا کمر اونچی کر دے جیسی تلوار خمیدہ ہوتی ہے تو قومہ بھی ہو گیا اور اگر نہ چاہے تو اتنا اٹھنا بھی ضروری نہیں، یونہی رکوع سے سجدہ میں گر پڑے، رکوع بھی ہو گیا، اور سجدہ میں اگر ہاتھ پاؤں زمین پر نہ ٹکائے اور گھٹنے بھی اگر زمین سے نہ ٹکائے اور پیشانی بھی زمین پر نہ رکھے صرف ناک کی ہڈی سے زمین کو چھو لے تو سجدہ بھی ہو گیا، پھر التحیات اور تشہد نہ پڑھے صرف اتنی دیر بیٹھ جائے ، پھر کوئی حرکت نماز کو توڑ دینے والی کر دے یعنی ہوا چھوڑے یا گوز مار دے یا قہقہہ مار کر ہنس پڑے یا اور کوئی ناقضِ نماز حرکت کر دے تو نماز پوری ہوگئی۔ (استغفر اللہ) اس کو نقل کر کے صاحبِ حدیث نماز نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس نماز کو باطل قرار دیا اور حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے جس نماز کے غلط ہونے کا فتویٰ دیا ایسی نماز کو بعض لوگوں نے اور بعض کتابوں میں جائز اور صحیح قرار دیا ہے۔

(حدیث نماز: ۲۴-۲۵)

صاحبِ ''حدیث نماز'' نے اس عبارت میں حنفیہ کے خلاف جو لکھا ہے، اس کو ایک معمولی جاہل مسلمان بھی پڑھ کر سمجھ سکتا ہے کہ اس میں جھوٹ کے سوا کچھ نہیں اور بہتان تراشی کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں؛ کیونکہ دنیا کا کوئی بھی حنفی کسی کو یہ نہیں کہتا کہ مذکورہ طریقہ پر نماز پڑھنا چاہئے اور یہ مذہب حنفی کا طریقہ ہے، اس جھوٹ و بہتان کا مؤلفِ ''حدیث نماز'' کو خدا کے یہاں جا کر ضرور جواب دہ ہونا ہے، اس

کے بعد اب سنئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایسی نماز باعثِ گناہ اور موجبِ عذاب وعتاب ہے۔ اور مؤلفِ ''حدیث نماز'' کا حنفیہ پر یہ اعتراض مسلکِ احناف سے اور ان کی اصطلاحاتِ فقہیہ سے عدمِ واقفیت یا تعصب پر مبنی ہے؛ کیونکہ کسی حنفی عالم کا یہ فتویٰ نہیں کہ اس مذکورہ صورت سے نماز پڑھنا حلال و جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ وعذاب نہیں، بلکہ فقہاءِ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ اس طرح نماز پڑھنا حرام اور سخت معصیت ہے، اور جس نے اس طرح نماز پڑھی اس نے بدترین جرم کا ارتکاب کیا۔ ہاں البتہ وہ حضرات یہ ضرور کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بدبختی اور نالائقی سے اس طرح نماز ادا کی تو نماز اس کے ذمہ سے اتر گئی مگر مقبول نہیں ہوئی۔

حاصل یہ کہ احناف نے جو ایسی نماز کو جائز کہا ہے یا صحیح قرار دیا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس طرح نماز پڑھنا حلال ہے، بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ مکلّف سے فرض کا ذمہ اُتر گیا۔ البتہ اس نماز کا دہرانا اور اس کو سنن وآداب کے ساتھ پڑھنا ضروری ہوگا۔

فقہاء کے کلام میں جواز وصحت کے معنی

وجہ یہ ہے کہ فقہاء کرام کے کلام میں لفظِ جواز دو معنوں میں استعمال ہوا ہے، ایک حلال ومباح ہونے کے معنی میں، دوسرے کسی کام کے منعقد ہوجانے کے معنی میں، اس سے قطع نظر کہ اس کام سے گناہ ہوگا یا نہیں، فقہاء کے کلام میں لفظِ جواز پہلے معنی کی طرح دوسرے معنی میں بھی بکثرت استعمال ہوا ہے۔

مثلاً فقہاء نے لکھا ہے:

(۱)'' فإن أبدل التكبير بالله أجل أو الرحمان جاز''(کہ اگر تکبیرِ تحریمہ

کے وقت (اللہ اکبر) کے بجائے کوئی (اللہ اجل) یا (اللہ الرحمٰن) وغیرہ الفاظ استعمال کرے تو اس کی نماز جائز ہے۔(شرح وقایہ مع حاشیہ چلپی: ۳۸)

حالانکہ خود فقہاء نے لکھا ہے کہ:"وصح شروعه أيضاً مع كراهة التحريم بتسبيح و تهليل"(کہ سبحان اللہ اور لا الٰہ الا اللہ کہکر نماز شروع کرنے سے نماز کا شروع ہونا کراہت تحریمی کے ساتھ صحیح ہوگا)(درمختار مع شامی: ۴۸۳/۱)

معلوم ہوا کہ فقہاء نے خود اس کو مکروہ بھی قرار دیا ہے۔

(۲) اسی طرح خطیب جمعہ کا خطبہ بغیر وضوء کے دیدے تو فقہاء نے اس کو جائز بھی قرار دیا ہے اور مکروہ بھی بتایا ہے، چنانچہ امام قدوریؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:" يكره و جاز"(کہ خطبہ جائز ہوجائے گا اور مکروہ ہوگا)(مختصر القدوری: ۳۶)

اور شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ:"جاز و یاثم"(کہ یہ خطبہ جائز ہوجائے گا اور خطیب گنہگار بھی ہوگا)(شامی علی الدر المختار: ۱۵۰/۲)

اس جگہ غور طلب بات یہ ہے کہ فقہاء نے ایک کام کو جائز بھی بتایا اور مکروہ و ناجائز بھی، یہ کیوں اور کیسے؟ بات وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں کہ فقہاء کے کلام میں جواز کے ایک معنی یہ ہیں کہ یہ کام منعقد ہوگیا، ذمہ سے ساقط ہوگیا، اس سے قطعِ نظر کہ یہ کام حلال ومباح تھا یا ناجائز وحرام۔

مزید تقویت کے لئے حوالہ بھی لیجئے، علامہ بدرالدین العینیؒ نے "البنایۃ شرح الھدایۃ" میں لکھا ہے کہ:"ولفظة "يجوز" تارةً تطلق على معنى يحلّ، وتارةً تستعمل بمعنى يصحّ، وتارةً تصلح لهما"(کہ "یجوز" کا اطلاق کبھی حلال ہونے کے معنی میں اور کبھی اس کا استعمال کام کے صحیح ہوجانے کے معنے میں اور کبھی ان دونوں معنے کے لئے درست ہوتا ہے)(البنایۃ: ۲۰۵/۱)

اسی طرح علامہ نووی شافعیؒ ''المجموع شرح مہذب'' میں فرماتے ہیں:

"ولفظة "يجوز" تارةً يستعملونها بمعنى يحل ، وتارةً بمعنى يصح ، وتارةً تصلح للأمرين"(فقہاء ''یجوز'' کا لفظ کبھی حلال ہونے کے معنی میں اور کبھی کام کے صحیح ہوجانے کے معنے میں استعمال کرتے ہیں اور یہ کبھی ان دونوں معنے کے لئے درست ہوتا ہے)(المجموع:۱/۱۱۹)

علامہ عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں:

" يجوز قد يقال بمعنى يصح وقد يقال بمعنى يحل ، كذا في شرح المهذب للنووي، ولذلك تراهم يطلقون على الصلوٰة المكروهة ونحوها "جاز ذلك أو صح ذلك" ويريدون به نفس الصحة المقابل للبطلان من غير القصد إلى الإباحة أو نفي الكراهة ، ولهذا فسر الشراح والمحشون كثيراً قولهم " جاز و صح" بقولهم: أى مع الكراهة ، كما لا يخفى على وسيع النظر"(خلاصۂ مطلب: لفظِ ''جائز'' کبھی صحیح کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی حلال کے معنے میں بولا جاتا ہے، علامہ نووی نے شرح مہذب میں اسی طرح لکھا ہے، اسی لئے فقہاء مکروہ نماز پر جائز وصحیح کا اطلاق کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد محض صحیح ہوجانا ہوتا ہے جو بطلان کے مقابل ہے، حلال ہونا یا مکروہ نہ ہونا مراد نہیں ہوتا، اسی لیے شراح اور حواشی نگار حضرات نے فقہاء کے قول ''جاز اور صح'' کی تفسیر کرتے ہوئے ''یعنی مع الکراہۃ'' لکھا ہے)(مقدمۃ عمدۃ الرعایۃ:۱۵)

ان عبارات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ فقہاء کی زبان میں جائز کا لفظ کبھی

حلال ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو کبھی صرف بطلان کے مقابلہ میں صحیح ہونے کا معنی دیتا ہے، جو کراہت کو بھی شامل ہے۔

اس تفصیل وتشریح کو پیشِ نظر رکھنے والے کو حضرات فقہاء کرام کی عبارات پر کسی شبہ کی گنجائش نظر نہیں آئے گی ؛ کیونکہ ان فقہاء نے یہ نہیں لکھا ہے کہ نماز اس طرح بے ڈھنگے طریقے پر پڑھنا چاہئے بلکہ یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی بے ڈھنگا نامعقول آدمی اس طرح پڑھے گا تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ اس سے نماز ادا ہو جاتی ہے مگر خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ بھی ہوتی ہے۔اس میں آخر کیا اشکال ہے؟

صلاۃ القفال کی حقیقت

یہاں بطور تنبیہ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ یہ حنفیہ کی نماز کا جو مذاق اس طرح اُڑایا گیا ہے، اس کی بنیاد ایک جھوٹا واقعہ ہے، جس میں امام الحرمین شافعی کی روایت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سلطان محمود نے امام قفال مروزی شافعی کو حکم دیا کہ شافعی و حنفی دونوں مذاہب کے مطابق ایسی دو رکعتیں پڑھ کر دکھائیں جس سے کم درجہ جائز نہ ہو، امام قفال نے پہلے تو امام شافعی کے مذہب کے مطابق دو رکعتیں کامل طہارت کے ساتھ با قاعدہ وضو کر کے، پاک لباس پہن کر، قبلہ رو، با ادب، خشوع وخضوع کے ساتھ ادا کی جن میں نماز کے کل ارکان کو بحسن وخوبی ادا کیا، نہ کسی فرض کو چھوڑا نہ سنت کو نہ کسی مستحب کو، اس طرح کامل ومکمل طور پر نماز شافعیہ پڑھ کر دکھائی اور سلطان محمود سے کہا کہ یہ ہے شافعی طریقۂ نماز۔اور جب حنفی طریقہ کے مطابق نماز دکھائی تو امام قفال نے کتے کی دباغت دی ہوئی کھال پہن کر، اس کا چوتھائی حصہ

نجاست میں ملوث کرکے، کھجور کی نبیذ سے وضو کیا، پھر نماز شروع کی تو ''اللہ اکبر'' کی جگہ فارسی میں '' خدائے بزرگ تر است'' کہا اور قرآن سے ایک چھوٹی آیت: ''مُدْهَامَّتَانِ'' کا فارسی ترجمہ ''دو برگ سبز'' پڑھ دیا، اور بغیر اطمینان وسکون کے جلدی جلدی رکوع وسجدہ کیا اور آخر میں گوز مار کر نماز ختم کی، اور بادشاہ سے کہا کہ یہ ہے حنفی نماز کا طریقہ''

یہ واقعہ تاریخی لحاظ سے کوئی حیثیت نہیں رکھتا، اور درحقیقت جھوٹ کا پلندہ ہے اور بلا ریب کسی دشمن دین وعقل کا گھڑا ہوا ہے اور بقول علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی محدث کے ان امور کی نسبت قفال وامام الحرمین کی طرف بہتان وافترا ہے، اور یہ قصہ طلسم ہوشربا کی داستان اور گل بکاؤلی کے قصہ سے زیادہ وقیع نہیں۔ غور تو کرو، آخر یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ شافعی مذہب کی جائز نماز دکھاتے وقت تو کوئی مستحب بھی نہ چھوڑا اور حنفی مذہب کی جائز نماز پڑھی تو واجبات بلکہ فرائض تک کا ناس مار دیا۔ حنفی مذہب میں یہ کہاں ہے کہ فرائض کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے، حنفی مذہب میں تو واجب کے قصداً ترک سے بھی نماز لوٹانا واجب ہے۔ (مقالات ابو المآثر: ۱/۱/۲۰۰)

اس واقعہ میں مذہب حنفیہ کے ساتھ جھوٹ ومکر سازی کی فن کاری کا مظاہرہ کیا گیا ہے اور فریب دہی وبہتان طرازی کا معاملہ کیا گیا ہے اور علمی لحاظ سے اس میں جو جو خیانتیں کی گئیں ہیں ان کا تفصیلی ذکر محدث شہیر حضرت علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی نے اپنے ایک مقالہ میں کیا ہے اس کے لئے دیکھئے مقالات ابو المآثر، اور اسی میں ہے کہ اس صلاۃ قفال کی تردید میں امام ملا علی قاری نے بھی ایک رسالہ بنام: '' **تشييع الفقهاء الحنفية بتشييع السفهاء الشافعية**'' لکھا ہے۔

طہارت و پاکی

کیا خون نکلنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے

پیشاب و پاخانہ کی راہ کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ سے خون یا کوئی اور نجاست نکلنے سے وضو باقی رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے؟ اس مسئلہ میں ائمہ و علماء کا اختلاف ہے،صحابہ کرام میں حضرات عشرہ مبشرہ ،حضرت عبداللہ بن مسعود،حضرت ابن عمر،حضرت زید بن ثابت ،حضرت ابوموسیٰ اشعری ،حضرت ابوالدرداء،حضرت ثوبان رضی اللہ عنہم اجمعین ،اور بہت سے تابعین جیسے سعید بن المسیب ،علقمہ،عطاء بن ابی رباح ،قتادہ،اور بقول امام خطابی اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور علماء حنفیہ کا قول ہے ۔ (دیکھو: البنایۃ: ۱/۲۵۹،المغنی لابن قدامہ:۱/۱۴۸،شرح المھذب:۲/۶۲،السعایۃ:۱/۲۰۴)

اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابن عباس،ابن ابی اوفی،جابر بن عبداللہ،ابوھریرہ،عائشہ رضی اللہ عنہم،اور بعض ائمہ جیسے امام شافعی،امام مالک،طاؤس،قاسم بن محمد وغیرہ کے نزدیک پیشاب، پاخانہ کی راہ کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ سے خون یا کوئی نجاست نکلے تو ناقضِ وضونہیں ہے۔(البنایۃ:۱/۲۶۰، شرح المھذب:۲/۶۲، السعایۃ:۱/۲۰۴)

صاحبِ ’’حدیث نماز‘‘ نے اس مسئلہ کو بھی اپنی کتاب ’’حدیث نماز‘‘ میں چھیڑا ہے اور لکھا ہے کہ:

’’جسم سے نکلنے اور بہنے والے خون کے متعلق یہ روایت سننِ دارِ قطنی میں ہے کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز حافظ تمیم الداری ؓ سے روایت

کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ :"**الوضوء من کل دم سائل**"(ہر بہنے والے خون سے وضو لازم آتا ہے) خود امام دارِقطنی اس روایت کو بیان کر کے کہتے ہیں کہ اس روایت کی سند میں یزید بن خالد اور یزید بن محمد نہایت مجہول راوی ہیں........اور عمر بن عبدالعزیز نے نہ تمیم داری سے سنا اور نہ ان کو دیکھا، ایک اور روایت جو''منتقی''میں ہے جس میں نکسیر کے خون پر وضو کرنے کا بیان ہے۔ امام شوکانی نے اس کو بھی نہایت ضعیف، مرسل اور منقطع السند ثابت کیا ہے۔(حدیث نماز:۳۸)

راقم الحروف کہتا ہے کہ صاحبِ''حدیثِ نماز''نے اولاً تو تمام روایات پر جو اس باب میں ہیں، کلام نہیں کیا، بلکہ صرف دو روایات پر بحث کی ہے، حالانکہ علماء احناف کے دلائل اور بھی ہیں۔ ثانیاً یہاں جن دو روایات پر صاحبِ رسالہ نے کلام کیا ہے اور ان کو ضعیف، مرسل اور منقطع کہا ہے، یہ بھی صحیح نہیں۔

خون سے وضو ٹوٹ جانے کے دلائل

اس لئے ہم اولاً ان دو روایات کو پیش کر کے مؤلفِ''حدیث نماز''کے اعتراضات کا جواب دیں گے، پھر اس سلسلہ کی دیگر روایات ذکر کریں گے۔

پہلی حدیث:

﴿ **قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ : اَلْوُضُوْءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ** ﴾(دارقطنی:۱/۱۵۷ نصب الرایہ:۱/۳۷)

(حضرت تمیم داریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: ہر ایسے خون سے وضو ہے جو بہنے والا ہو)

یہ حدیث دوصحابہ ایک حضرت تمیم داری دوسرے حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے، تمیم داری کی حدیث کو دارقطنی نے اپنی ''سنن'' میں اور زید بن ثابت کی حدیث کو ابن عدی نے ''الکامل'' میں روایت کیا ہے۔مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس روایت کے بارے میں دو اعتراضات کئے ہیں: ایک یہ کہ امام دارقطنی نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس روایت کی سند میں یزید بن خالد اور یزید بن محمد نہایت مجہول راوی ہیں دوسرا یہ کہ اس کے راوی عمر بن عبدالعزیز نے نہ تمیم داری سے سنا اور نہ ان کو دیکھا، لہذا یہ روایت منقطع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت انہی الفاظ سے دوسری سند کے ساتھ ابن عدی نے ''الکامل'' میں حضرت زید بن ثابت سے روایت کیا ہے۔اور اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، سوائے احمد بن الفرج کے کہ ان پر علماء نے کلام کیا ہے، مگر ابن ابی حاتمؒ نے ''کتاب العلل'' میں کہا کہ (محله عندنا الصدق) ''ان کا محل ہمارے نزدیک صدق ہے''، یعنی یہ سچے لوگوں میں سے ہیں۔(نصب الرایہ:۱/۳۷)

اور حافظ ابن حجرؒ نے ''تہذیب التہذیب'' میں ان کا ذکر کیا ہے اور ان کے متعلق توثیق وتضعیف دونوں نقل کی ہے، ابو حاتم سے نقل کیا ہے کہ ان کا محل صدق ہے اور ہم نے ان سے حدیث لکھی ہے، ابو احمد سے نقل کیا کہ یہ جب عراق آئے تو اہل عراق نے ان سے حدیث لی اور وہ ان کے بارے میں اچھی رائے رکھتے تھے، اور مسلمہ بن قاسم سے نقل کیا کہ یہ مشہور ثقہ ہیں، اور لکھا ہے کہ ابن عدی نے عبدالملک بن محمد سے نقل کیا ہے کہ محمد بن عوف، احمد بن الفرج کی تضعیف کرتے تھے اور اس کے باوجود ان کی حدیث لیتے تھے، اسی طرح اور لوگ بھی ان کی احادیث لیتے تھے۔(تہذیب التہذیب:۱/۵۹)

اس سے معلوم ہوا کہ احمد بن الفرج متفق علیہ ضعیف راوی نہیں ہیں بلکہ بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے لہٰذا یہ حسن الحدیث ہوں گے؛ کیونکہ مختلف فیہ راوی حسن الحدیث ہوتا ہے، اس لیے یہ روایت حسن ہوگی۔ اوراس حسن حدیث کی تقویت دارِ قطنی کی ضعیف روایت سے ہوگئی۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ دارقطنی کی اس روایت میں جن دوراویوں کو مجہول قرار دیا گیا ہے، یہ بھی درحقیقت سب کی رائے نہیں ہے؛ کیونکہ بعض محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، اور ظاہر ہے کہ جوراوی مجہول ہواس کی توثیق نہیں کی جاسکتی۔ علامہ عبدالحی لکھنوی ''السعایہ شرح شرح الوقایہ'' میں لکھتے ہیں کہ محدث عبدالحق دہلوی نے ''فتح المنان'' میں فرمایا کہ: یزید بن خالداور یزید بن محمد کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اور محدثین نے ان کی توثیق کی ہے جیسا کہ امام ذھبیؒ کی ''الکاشف'' میں ہے۔ (السعایہ:۱/۲۰۷)

اور ظاہر ہے کہ جہالت دوسروں کی توثیق کے بعد ختم ہوجاتی ہے۔ لہٰذا یہ وصفِ جہالت ختم ہوگیا۔ رہا یہ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے حضرت تمیم داری سے نہیں سنا، اس میں کوئی حرج نہیں؛ کیونکہ اس کی دوسری سندِ متصل اوپر گزر چکی، اور یہ روایت تائید کے لئے ہے، اور تعدد طرق کی وجہ سے اس حدیث میں قوت بھی آگئی، لہذا اس حدیث سے دلیل لینا درست ہوگیا۔

دوسری حدیث

﴿عن عائشةؓ مرفوعاً مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ، أَوْ رُعَافٌ، أَوْ قَلْسٌ، أَوْمَذِيٌّ فَلْيَنْصَرِفْ، فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لْيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ﴾
(سنن ابن ماجہ:۱/۸۵، سنن دارقطنی:۱/۱۵۴)

(حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس کو قے ہو یا نکسیر پھوٹے یا قلس ہو (کھانا وغیرہ حلق تک آجائے) یا مذی پہنچے (یعنی آجائے) تو وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے پھر اپنی نماز پوری کرے، جبکہ اس درمیان میں بات چیت نہ کرے)

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس حدیث کو ''المنتقی'' کے حوالے سے نقل کر کے لکھا ہے کہ علامہ شوکانی نے اس حدیث کو ''نیل الوطار'' میں ضعیف، مرسل اور منقطع ثابت کیا ہے۔ (حدیثِ نماز: ۳۸)

میں کہتا ہوں کہ علامہ شوکانی کی یہ بات مسلم نہیں؛ کیونکہ اس روایت پر بعض محدثین نے اگر چہ کلام کیا ہے اور اس روایت کو مرسل قرار دیا ہے، ایک تو اس لئے کہ ابن جریج کے بہت سے اصحابِ حفاظ اس روایت کو ابن ابی ملیکہ سے حضرت عائشہؓ کے واسطے کے بغیر نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور ابن جریج کے صرف ایک شاگرد اسماعیل بن عیاش اس روایت کو متصلاً یعنی حضرت عائشہؓ کا واسطہ لگا کر روایت کرتے ہیں، دوسرے اس لئے کہ اسماعیل بن عیاش متکلم فیہ راوی ہیں۔ لہٰذا اس حدیث کو بعض محدثین نے منقطع اور ضعیف قرار دیا ہے۔

مگر دوسرے محدثین نے اس کا جواب دیا ہے، چنانچہ محدث شہیر علامہ ابن الترکمانی نے فرمایا ہے کہ اسماعیل بن عیاش کی ابن معینؒ وغیرہ نے توثیق کی ہے اور یعقوب بن سفیانؒ نے کہا کہ ثقہ اور عادل ہیں اور یزید بن ہارونؒ نے کہا کہ میں نے ان سے زیادہ حافظہ والا نہیں دیکھا۔ (الجوہر النقی: ۱/۵۲)

رہا یہ کہ یہ روایت مرسل ہے، اور سوائے اسماعیل کے کسی نے اس کو متصلاً بیان نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب اسماعیل بن عیاش کا ثقہ ہونا معلوم ہو گیا تو ان کا تفرد مضر نہیں؛ کیونکہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ثقہ و قابلِ اعتبار راوی اگر کسی

بات کو زائد بیان کرے تو اس کی زیادتی مقبول ہے، اور رفع اور وصل بھی روایت میں ایک زیادتی ہے۔

علامہ نوویؒ ''مقدمہ شرحِ مسلم'' میں فرماتے ہیں:

''صحیح مسلک وہی ہے جس کو محدثین، فقہاء اور اصحابِ اصول میں سے محققین نے کہا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے کہ صحت کا حکم متصلاً و مرفوعاً بیان کرنے والے کی روایت پر لگایا جائے گا، اس کے خلاف کرنے والے یعنی وصل و رفع نہ کرنے والے خواہ تعداد میں اس سے زیادہ ہوں، یا اتنے ہی ہوں، یا زیادہ حافظے والے ہوں، اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور وہ مقبول ہوتی ہے''۔ (مقدمہ شرحِ مسلم:۱۶)

پس اسماعیل بن عیاش نے جو موصولاً و مرفوعاً روایت کیا ہے، یہ صحیح ہے، اور اس اصول کے تحت موصول و مرفوع بیان کرنے والے کی روایت قابلِ ترجیح ہوگی۔

اس کے علاوہ مرسل بھی احناف بلکہ جمہور کے نزدیک لائقِ احتجاج اور حجت ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس تفصیل سے مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے اعتراض کا جواب مدلل طور پر ہو گیا۔

حنفیہ کی تیسری دلیل

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے تو حنفیہ کی صرف ان دو دلیلوں کو پیش کیا ہے حالانکہ احناف نے اور بھی متعدد دلائل سے استدلال کیا ہے۔ ہم ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کرتے ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ: ''أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ حُبَيْشٍ

أَتَتْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! إِنِّيْ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ :إِنَّمَا ذٰلِکَ عِرْقٌ ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِيْ الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِيْ عَنْکِ الدَّمَ وَصَلِّيْ"(حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ حضرت نبی کریم ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! مجھے استحاضہ کا خون جاری رہتا ہے، میں پاک نہیں ہوتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ فرمایا کہ نہیں، یہ (خون) تو رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے(کہ نماز معاف ہوجائے)، لہٰذا جب حیض آئے تو نماز کو چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہوجائے تو خون کو دھوکر نماز پڑھ لو، ہشام (راوی) نے کہا کہ میرے باپ (حضرت عروہ) نے کہا کہ:" پھر ہر نماز کے لیے وضو کرحتی کہ وہ وقت آجائے۔ (بخاری:۱/۳۶،ترمذی:۱/۳۳،نسائی:۱/۴۱-۴۲)

اس حدیث میں جو آخری جملہ حضرت عروہؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ" پھر ہر نماز کے لیے وضو کر"، اس میں محدثین نے کلام کیا ہے کہ یہ جملہ عروہ پر موقوف ہے، یا نبی کریم ﷺ کا فرمودہ ہے۔

"انوارالباری شرح بخاری" میں ہے کہ ابن الترکمانی نے خود بیہقی کے حوالہ سے بھی مذکورہ زیادتی کا رفع ساتِ محدثینِ کبار کی روایت سے ثابت کیا ہے،اور لکھا کہ علامہ ابن رشد نے اپنے فوائد میں ذکر کیا کہ "بہت سے اہلِ حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے"، پھر دوسری جگہ لکھا ہے کہ ابوعمر بن عبدالبر نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔(انوارالباری:۸/۹۸)

الغرض اس آخری جملہ مُرفوعہ سے ثابت ہوا کہ اگر خون نکلے تو وضو کرنا ضروری ہے۔اور اس میں ہر نماز کے وقت وضو کا حکم معذور ہونے کی وجہ سے ہے جس سے

یہاں بحث نہیں۔ہمیں صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ خون نکلنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، اگر یہ ناقض نہ ہوتا تو آپ ہر نماز کے وقت وضو کے لوٹانے کا حکم نہ فرماتے۔

ایک شبہ کا جواب

اگرکوئی شبہ کرنے لگے کہ یہ خونِ استحاضہ خارج من السبیلین (پیشاب، پاخانہ کی راہ سے خارج) ہونے کی وجہ سے ناقض ہے اوراس میں کلام نہیں، کلام تو پیشاب، پاخانہ کے راستے کے علاوہ سے خون نکلنے میں ہے کہ اس سے وضوٹوٹ جاتا ہے یانہیں؟ تواس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خود ہی وضو کے ٹوٹ جانے کی علت بیان فرمادی ہے کہ یہ رگ کا خون ہے، چنانچہ فرمایا کہ "إِنَّمَا ذٰلِكَ عِرْقٌ"۔ لہٰذا جہاں بھی یہ علت پائی جائے حکم اس پر دائر ہوگا، چاہے پیشاب، پاخانے کی راہ سے ہو یا کسی اور جگہ سے ہو۔اگر یہ وضو کا ٹوٹنا پیشاب، پاخانے کی راہ سے نکلنے کی وجہ سے ہوتا تو آپ اسی کا ذکر کرتے،لیکن جب اس کا ذکر نہیں کیا بلکہ خون کا ذکر کیا تو صاف معلوم ہوا کہ خون ہی کی وجہ سے وضوٹوٹنے کا حکم فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں،بعض ضعیف،بعض حسن، یہ سب مل ملا کر قوی ہوجاتی ہیں،تفصیل کے لیے(بذل المجہود:۱/۱۷۸) دیکھی جائے۔

خون سے وضو نہ ٹوٹنے کے دلائل

یہ تو احناف کے دلائل پر کلام تھا،دوسرے حضرات جوخون سے وضوٹوٹنے کے قائل نہیں ہیں ان کے دلائل صاحب'' حدیث نماز'' نے ذکر نہیں کئے،صرف یہ لکھا کہ صحابہ کرام اکثر جنگوں میں شریک رہتے اور زخم کھا کر نماز پڑھتے اورخون بھی بہتا رہتا،اس سے معلوم ہوا کہ خون سے وضو نہیں ٹوٹتا۔اسی طرح امام احمدؒ کا عمل نقل

کیا کہ جب عباسی خلفاء کے حکم سے امام احمدؒ کی پیٹھ پر کوڑے برسائے جاتے تھے تو پیٹھ لہولہان ہو جاتی تھی، ایک مرتبہ جب جلاد ہٹا تو امام موصوف ایک قریبی گھر میں ظہر کے وقت پہنچے اور ابن سماعہ کی امامت میں نماز پڑھی، تو آپ پر اعتراض کیا گیا کہ آپ نے خون بہتے ہوئے نماز پڑھی، کیا یہ درست ہے؟ تو فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے نماز پوری کی حالانکہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔(حدیث نماز:۳۸-۳۹)

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے خون سے وضو نہ ٹوٹنے کے یہی دلائل لکھے ہیں، اس میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے، بلکہ دو باتیں ذکر کی ہیں: ایک صحابہ کا عمل کہ وہ جنگوں میں زخم کھا کر اسی زخم کے بہنے کی صورت میں نماز پڑھتے تھے، دوسرے امام احمد کا عمل کہ انہوں نے زخم سے خون نکلنے کی حالت میں نماز پڑھی اور حضرت عمرؓ کا حوالہ دیا۔

دلائل مذکورہ کا جائزہ

اب ذرا ان دلائل کا جائزہ لیجئے، صحابہ کرام کا زخموں کے ساتھ نماز پڑھنے کا ذکر امام بخاری نے تعلیقاً حضرت حسنؒ کے حوالے سے کیا ہے، حضرت حسن کہتے ہیں:'' مَا زَالَ الْمُسْلِمُوْنَ يُصَلُّوْنَ فِيْ جَرَاحَاتِهِمْ '' (کہ مسلمان اپنے زخموں میں برابر نماز پڑھتے چلے آئے ہیں)۔(بخاری/باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجين :۲۹/۱/)

اس کا جواب یہ ہے کہ زخموں میں نماز پڑھنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کے زخم سے خون بھی نکلتا رہتا تھا، ہوسکتا ہے کہ زخم ہو اور سوکھا بھی نہ ہو مگر خون نہ نکلے، بلکہ خون رکا ہوا ہو، لہذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ حضرات صحابہ خون نکلنے کی

حالت میں نماز پڑھتے تھے، دوسرے اگر اس کا مطلب یہی ہے کہ ان زخموں سے خون نکلتے ہوئے بھی وہ حضرات نماز پڑھتے تھے تو بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خون اتنا تھا جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؛ کیونکہ خون سے وضو اس وقت ٹوٹتا ہے جبکہ خون بدن سے نکل کر بہہ جائے، ورنہ وضو نہیں ٹوٹتا، ہوسکتا ہے کہ ان کے زخموں سے خون نکلا ہو مگر بہنے کے قابل نہ ہو، اس لئے ان حضرات نے وضو نہ کیا ہو۔ جب یہ احتمالات موجود ہیں تو اس سے استدلال باطل ہے۔

حضرت عمرؓ کا عمل

رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل کہ ان کو جب نیزہ مارا گیا تو زخم سے خون نکلا، اور زخم کے بہتے ہوئے انہوں نے نماز پڑھی، اس کا مؤلف ''حدیث نماز'' نے کوئی حوالہ نہیں دیا، اس لیے پہلے حدیث کا حوالہ ہم سے لیجئے، پھر اس کا جواب ملاحظہ کیجئے

حضرت مسور بن مخرمہؓ فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں اس رات کو گئے جس میں آپ کو نیزہ مارا گیا تھا، (ایک روایت میں یہ ہے کہ مخرمہؓ نے فرمایا کہ میں اور ابن عباسؓ حضرت عمرؓ کے پاس آئے) اور آپ کو نماز صبح کے لئے بیدار کیا، تو آپ نے فرمایا کہ ہاں! جو نماز چھوڑ دے اسلام میں اس کا کوئی حصہ نہیں، " فَصَلّٰی عُمَرُ وَجُرْحُهٗ يَثْعَبُ دَماً" (پھر حضرت عمر نے نماز پڑھی اور آپ کے زخم سے خون بہہ رہا تھا) (مؤطا مالک:۱۳، دار قطنی :۵۲/۲، مصنف عبد الرزاق:۱۵۰/۱، مصنف ابن ابی شیبہ:۱۶۳/۶)

یہ ہے پوری حدیث اور اس کے الفاظ، مگر اس سے مؤلف ''حدیث نماز'' کا خون سے وضو نہ ٹوٹنے پر استدلال صحیح نہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ غیر مقلدین کے نزدیک حضرات صحابہ کا قول وعمل حجت نہیں، جب حجت نہیں تو اس کو پیش کرنا کیا

معنے؟ دوسرے اس لیے کہ حضرت عمرؓ اس وقت معذور تھے؛ کیونکہ مسلسل خون نکل رہا تھا، جیسا کہ اس روایت کے الفاظ " یثعب دماً " سے معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ اس کے معنے ہیں ''خون جاری تھا'' جیسا کہ علامہ زرقانی نے شرح مؤطا میں تصریح کی ہے۔ (شرح الزرقانی علی المؤطا:۱/۱۲۲)

لہذا حضرت عمرؓ اس وقت معذور تھے اور اس کی وجہ سے آپ کا وضو خون نکلنے کے باوجود باقی تھا، جیسا کہ معذورین کا حکم ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا علیہ الرحمہ اس حدیث کی شرح میں اپنی مایۂ ناز شرح مؤطا میں لکھتے ہیں:

" وَلَمَّا كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ دَخَلَ فِيْ حُكْمِ الْمَعْذُوْرِيْنَ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ مَعاً فَمَا بَطَلَتْ صَلَاتُهٗ بِخُرُوْجِ الدَّمِ ". (اوجز المسالک:۱/۴۶۷)

(یعنی جب حضرت عمرؓ حنفیہ و مالکیہ دونوں کے نزدیک معذورین کے حکم میں داخل ہو گئے تو خون نکلنے سے ان کی نماز باطل نہیں ہوئی) (اسی طرح وضو بھی باطل نہیں ہوا)

اور معذور کا حکم یہ ہے کہ اسے صرف نماز کے وقت آنے پر وضو کرنا پڑتا ہے، اور ایک نماز سے دوسری نماز تک اس کا وضو باقی رہتا ہے، اس دوران خون نکلنے سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے اس وقت وضو نہیں کیا۔ لہذا اس سے یہ استدلال کہ خون نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، صحیح نہیں۔

امام احمدؒ کے عمل سے استدلال کا جواب

اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے امام احمد

بن حنبلؒ کے عمل کو بھی اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے، ہم کیا مؤلفِ ''حدیث نماز'' سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کا عمل بھی دلیل شرعی ہے؟ جس سے آپ نے استدلال کیا ہے۔ اگر حنفی لوگ امام ابوحنیفہؒ کے قول سے استدلال کریں تو آپ کے نزدیک اس سے کفر یا شرک لازم آتا ہے؛ کیونکہ ایک امتی کی بات مان لی، تو آپ کے اس طرزِ عمل سے کیا ثابت ہوتا ہے؟

ایک حدیث اور اس پر کلام

اب ہم ان حضرات کی سب سے قوی دلیل بیان کرتے ہیں جس سے وہ خون سے وضو نہ ٹوٹنے پر استدلال کرتے ہیں، پھر اس کا جواب بھی دیا جائے گا۔

وہ روایت یہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً اور امام ابوداوٗدؒ نے موصولاً ذکر کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع کے موقعہ پر ایک صحابی کو جو نماز پڑھ رہے تھے، ایک مشرک نے تیر مارا، اور تین مرتبہ مارا، مگر وہ صحابی برابر نماز میں رہے اور رکوع وسجدہ کر کے نماز ختم کی اور دوسرے اپنے ساتھی کو جگایا تو ساتھی نے دیکھا کہ انصاری صحابی پر خون ہے تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھے اسی وقت کیوں نہ جگایا، جب کہ اول ہی دفع اس نے تیر مارا تھا؟ تو صحابی نے کہا کہ میں سورت پڑھ رہا تھا، اس کو قطع کرنا اچھا نہیں سمجھا۔ (ابوداؤد:۲٦/۱، بخاری:۲۹/۱)

اس روایت سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں کہ ایک صحابی نے نماز پڑھی حالانکہ خون بہہ رہا تھا، معلوم ہوا کہ یہ ناقض نہیں، مگر اس روایت سے استدلال بچند وجوہ صحیح نہیں ہے:

۱- **اولاً**: تو یہ ایک صحابی کا واقعہ ہے اور مرفوع قولی روایات سے خون کا ناقض

ہونا اوپر معلوم ہو چکا، لہٰذا صحابی کا یہ عمل احادیثِ مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں۔

۲-**ثانیاً**: یہ واقعۂ جزئیہ ہے، جو کلی احکام کے برابر نہیں ہوسکتا۔

۳-**ثالثاً**: اس کے دو راویوں پر علماء محدثین نے کلام کیا ہے، ایک عقیل، کہ یہ مجہول ہیں، دوسرے محمد بن اسحاق کہ یہ مختلف فیہ ہیں، اگر چہ بہت سے حضرات نے ان کی عدالت اور ثقاہت کو ترجیح دی ہے، مگر بعض کی رائے ان کے بارے میں نہایت سخت ہے، حتی کہ امام مالک ان کو دجال وکذاب فرماتے ہیں۔ (دیکھو تہذیب التہذیب: ۹/۳۶-۳۷) اسی لیے امام بخاریؒ نے بصیغۂ تمریض اس کی روایت کی ہے، لہٰذا حدیث ضعیف ہے۔

عقیل کی جہالت کا ''صاحب عون المعبود'' نے جواب دیا ہے، وہ یہ کہ مجہول العین راوی کے سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اگر ائمۂ جرح وتعدیل میں سے کوئی اس کی توثیق کردے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، اور عقیل بن جابر کی ابن حبان نے توثیق کی ہے، اور ان کی حدیث کی ابن حبان، ابن خزیمہ، اور حاکم نے تصحیح کی ہے، لہٰذا ان سے جہالت مرتفع ہوگئی۔ (عون المعبود: ۱/۲۳۲)

مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ''بذل المجہود'' میں حضرت اقدس شیخ خلیلؒ احمد سہارنپوری نے اس پر تعقب کیا ہے؛ کیونکہ ابن حبان کی جانب توثیق کی نسبت کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ ابن حبان نے عقیل کی توثیق نہیں کی ہے، اور نہ کسی نے نقل کیا کہ ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے۔ ہاں ابن حبان نے ان کا ذکر ''کتاب الثقات'' میں کیا ہے، لیکن ان کا ''کتاب الثقات'' میں کسی کا ذکر توثیق کو مستلزم نہیں؛ کیونکہ ابن حبان نے بہت سے غیر ثقہ روایوں کو بھی ''کتاب الثقات'' میں ذکر کردیا ہے، اسی طرح ابن حبان، حاکم اور ابن خزیمہ کا حدیث کی تصحیح کرنا

محدثین کے نزدیک توثیق نہیں ہے، بلکہ توثیق وہ ہے جو صراحۃً ہو، اور رہا حاکم کا اس حدیث کو صحیح کہنا تو ان کی تصحیح کا حال یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں تساہل میں معروف ہیں، اور ضعیف بلکہ موضوع احادیث کی بھی تصحیح کر دیتے ہیں ۔(ملخصاً من بذل المجہود:۱/۱۲۱)

ایک اہم حدیثی بحث

احناف نے اس حدیث کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ ایک صحابی کا واقعہ ہے، معلوم نہیں نبی کریم ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی یا نہیں، اگر ہوئی ہوتی تو نماز لوٹانے کا حکم دیا، یا نہیں ؟ اس پر صاحبِ ''عون المعبود'' نے لکھا کہ علامہ عینیؒ نے ''شرحِ ہدایہ'' میں اس روایت کو پیش کر کے اس میں یہ زیادتی نقل کی ہے کہ یہ بات نبی کریم ﷺ کو پہنچی، آپ نے ان دونوں صحابیوں کو بلایا، اور نہ ہی وضو کا حکم دیا اور نہ نماز کے اعادہ کا حکم دیا۔(عون المعبود:۱/۷۸)

راقم کہتا ہے کہ میں نے ''بنایہ شرحِ ہدایہ'' دیکھی، اس کے بعض نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے، لیکن سوال تو اس زیادتی کی صحت میں ہے، اور علامہ عینیؒ کا زیادتی کو نقل کرنا صحت کی دلیل نہیں ہوسکتا، جب کہ اس روایت کے دیگر طرق میں حضور اکرم ﷺ کے اطلاع پانے کا کوئی ذکر کہیں نہیں ملتا، چنانچہ یہ روایت امام احمدؒ نے (مسند:۳/۳۴۳) میں ابن المبارک نے (الجہاد:۱۴۹) میں، اور ابوداؤد نے (سنن:۱/۲۶) میں، ابن خزیمہ نے اپنی (صحیح:۱/۲۴) اور ابن حبان نے (صحیح: ۳/۳۷۵) میں اور حاکم نے (المستدرک ۲/۲۵۸) میں، دارِ قطنی نے (سنن:۱/ ۳۲۳) اور بیہقی نے (سنن:۱/۱۴۰) میں روایت کیا ہے، اور کسی کی روایت میں مذکورہ زیادتی نہیں ہے، اس لیے ہم بے سند اس زیادتی کو کیسے تسلیم کر سکتے ہیں، اور روایت کا ضعیف ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

❁ تیمّم کا طریقہ ❁

تیمّم کا طریقہ کیا ہے؟ اس میں ائمہ کے مختلف مذاہب ومسالک ہیں، اوران میں سے دو مسلک عام ومشہور ہیں، ایک یہ کہ اپنے ہاتھوں کو پاک مٹی پر دو دفعہ مارے اور پہلی ضرب سے چہرہ کا مسح کرے اور دوسری ضرب سے ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کرے۔ اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ صرف ایک مرتبہ زمین پر ہاتھ مارے اور اس ایک ضرب سے ہی ہاتھوں کا کلائیوں تک اور چہرہ کا مسح کرے۔

اور یہ دونوں مسلک صحابہ وتابعین وائمہ میں معتبر ومستند مانے گئے ہیں اوران حضرات سے اس پر عمل بھی نقل کیا گیا ہے، چنانچہ خود مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے اور علامہ نووی کے حوالے سے اس سلسلہ میں متعدد صحابہ و تابعین وائمہ کا نام لیا ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

''تیمّم کس طرح کیا جائے اس کے بارے میں دو مسلک بہت مشہور ہیں، علامہ نووی ''شرح مسلم جلد اول ص ۱۶۰'' پر لکھتے ہیں:

(۱) علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، شعبی، سالم بن عبد اللہ، سفیان ثوری، امام مالک اور ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور دوسرے اہل رائے و قیاس کہتے ہیں کہ دو ضرب سے تیمّم کرے یعنی مٹی پر ہاتھ مارے اور ہاتھوں پر مٹی اُڑانے کے لیے پھونک مارے، پہلی مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے پر ملے اور دوسری مرتبہ ہاتھ زمین پر یا مٹی پر مار کر ہاتھوں پر کہنیوں تک ملے۔ حنفی مسلک یہی ہے مگر تحقیق ہم آگے پیش کر رہے ہیں۔

(۲) عبداللہ بن عباس، عمار بن یاسر، عطاء، مکحول، اوزاعی، امام احمد بن

حنبل، اسحاق، ابن المنذر را کثر محدثین اور عام اصحابِ حدیث کے یہاں تیمّم اس طرح ہے کہ صرف ایک ضرب یعنی صرف ایک مرتبہ مٹی پر ہاتھ مارے اور دونوں ہتھیلیوں پر پھونک مارے تا کہ مٹی اُڑ جائے اور بقیہ مٹی چہرے اور دونوں ہاتھوں پر پہنچوں تک مل لے''۔(حدیث نماز: ۴۰)

اگر اسلاف سے رشتہ ہو اور ان پر اعتماد ہو تو بات اسی پر ختم ہو جاتی اور امت کے لیے دونوں مسالک میں سے کسی پر بھی عمل کی گنجائش سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اسلاف کرام کا عمل اس بات کے اطمینان کے لیے کافی ہے کہ دین اسلام میں دونوں طریقوں کی اہمیت ہے، مگر اس کو کیا کیجئے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس جگہ بھی اپنی روش کے مطابق ایک مسلک کو صحیح اور حق اور دوسرے کو غلط ثابت کرنے کی کوشش شروع کر دی ہے، اس لیے ہمیں بھی اس مسئلہ پر خامہ فرسائی کی ضرورت معلوم ہوئی۔

حنفیہ کے دلائل

ہم مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے بیانات کا جائزہ لینے سے قبل اس سلسلہ میں حنفیہ کے دلائل کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں:

(۱)﴿ **عن جابرؓ عن النبی ﷺ قَالَ: التَّيَمُّمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ** ﴾ (مستدرک حاکم: ۲۸۸/۱، سنن دارقطنی: ۱۸۱/۱، سنن البیہقی: ۳۱۹/۱)

(حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تیمّم چہرے کے لیے ایک بار مارنا ہے اور کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے ایک بار مارنا ہے)

اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد قرار دیا ہے، اور حافظ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کرتے ہوئے اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ ہاں ابن الجوزی نے اس کے راوی عثمان بن محمد کی وجہ سے اس کو ضعیف کہا ہے مگر ابن الجوزی سے اس میں غلطی ہوئی ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر، ابن دقیق العید سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں، کیونکہ عثمان بن محمد میں کسی نے بھی کلام نہیں کیا ہے۔ (تلخیص الحبیر :۱/۱۵۲)

رہا ابن دقیق العید اور دارقطنی وغیرہ کا یہ کہنا کہ یہ روایت مرفوعاً شاذ ہے اور موقوفاً صحیح ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ثقہ راوی مرفوعاً بیان کرے تو جمہور کے نزدیک یہ ثقہ کی زیادتی ہے جو کہ مقبول ہوتی ہے۔ لہذا یہ حدیث مرفوعاً ثابت ہے۔

(۲) حضرت جابرؓ ہی سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا، اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہوئی، میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ :" اِضْرِبْ هٰكَذَا وَ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ، فَمَسَحَ وَجْهَهٗ، ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ، فَمَسَحَ بِهَا إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ "(اس طرح مار، اور یہ کہکر آپ نے زمین پر اپنے دونوں ہاتھ مارے، پھر اس سے چہرہ کا مسح کیا، پھر اپنے ہاتھ مارے، اور ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا) (مستدرک :۱/۲۸۸، سنن دارقطنی :۱/۱۸۲، سنن البیہقی :۱/۳۱۹، شرح معانی الآثار :۱/۸۷)

امام بیہقی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے، ان دو احادیث سے معلوم ہوا کہ تیمّم میں دو ضرب ہیں : ایک سے چہرے کا اور دوسرے سے کہنیوں تک ہاتھوں کا مسح کرنا ہے، اور یہی بعینہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

(۳) ﴿عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: اَلتَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ،

ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْن ﴾ (مستدرک:۱/۲۸۷،سنن دارقطنی:۱/۱۸۰،معجم کبیر طبرانی:۱۲/۲۷۸)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تیمّم دو دفعہ مارنا ہے، چہرے کے لیے ایک بار مارنا ہے اور کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے ایک بار مارنا ہے)

اس حدیث کو بعض محدثین نے حضرت ابن عمر پر موقوفاً روایت کیا ہے اور بعض نے رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، دارقطنی ،ابن ابی شیبہ، وغیرہ حضرات نے فرمایا کہ اس کا موقوف ہونا زیادہ صحیح ہے،لیکن اگر اس کو موقوف بھی مان لیں تب بھی اصل مسئلہ پر اس سے کوئی فرق نہیں آتا؛ کیونکہ صحابی کا ایسا قول یا فعل جو محض عقل ورائے سے معلوم نہیں کیا جاسکتا، وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔(دیکھو: نزھۃ النظر:۸۸)

اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے کبھی یہی بات اپنے فتوے کی طور پر بیان کی ہو اور رسول اللہ ﷺ کا حوالہ نہ دیا ہو اور کبھی یہی بات جو انھوں نے حضور ﷺ سے سنی تھی آپ کے حوالہ سے بیان کیا ہو،اس طرح دونوں مرفوع وموقوف روایات صحیح ہوسکتی ہیں۔

چنانچہ حضرت علامہ خلیل احمد محدث سہارنپوری نے ''بذل المجھود'' میں فرمایا کہ:

''هذه الرواية الموقوفة في حكم المرفوع ، لأنه لا مدخل فيه للرأى والاجتهاد، أو يقال إن ابن عمر أفتى من نفسه مرةً فلم يرفعه و رفعه مرةً۔ (بذل المجھود:۲/۱۲۴)

ان احادیث سے مسلک حنفیہ واضح طور پر ثابت ہوتا ہے،اس سلسلہ میں دلائل

تو اور بھی ہیں مگر یہ تین بھی کافی ہیں۔

ایک ضرب اور ہتھیلیوں تک مسح والی حدیث کا جواب

اب رہی یہ بات کہ ''بخاری''، ''مسلم'' وغیرہ میں جو حضرت عمارؓ سے حدیث آئی ہے، وہ اس کے خلاف ہے، اس کا کیا جواب؟ اس سوال کے جواب سے پہلے پوری حدیث ملاحظہ کیجئے۔

حضرت عمار بن یاسرؓ فرماتے ہیں کہ: مجھے اللہ کے نبی ﷺ نے کسی کام کے لیے بھیجا، مجھے جنابت لاحق ہوگئی، میں نے پانی نہیں پایا، پس میں چوپائے جانور کی طرح مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا، پھر میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ " إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَصْنَعَ هٰكَذَا ، فَضَرَبَ بِكَفَّيْهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ نَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهِ بِشِمَالِهِ أَوْ ظَهْرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ'' (تمہیں اتنی بات کافی ہے، یہ کہکر آپ ﷺ نے زمین پر اپنی دونوں ہتھیلیاں ماریں، پھر ان میں پھونک ماری، پھر اپنے بائیں ہاتھ سے داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت کا مسح کیا یا (داہنی) ہتھیلی سے بائیں کی پشت کا مسح کیا، پھر دونوں ہتھیلیوں سے چہرہ کا مسح کیا) (بخاری:۱/۵۰، مسلم:۱/۱۶۱)

اس حدیث میں صرف ایک بار زمین پر ہاتھ مارنے کا اور صرف کفین یعنی گٹوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے، اور اسی حدیث سے دوسرے بعض ائمہ نے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے، مگر امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے ان کے ہم مسلک لوگوں نے اس حدیث کے متعدد جوابات دئے ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ نے حضرت

عمارؓ کو تیمّم کا مکمل طریقہ نہیں سکھایا ہے بلکہ صرف یہ بتانے کے لیے کہ غسل کا تیمّم بھی وضو کے تیمّم کی طرح ہی ہوتا ہے، یہ فرمایا کہ اس کے لیے بھی اتنا ہی کافی ہے۔ الغرض اس حدیث میں تیمّم کا طریقہ نہیں سکھایا گیا ہے بلکہ غسل و وضو کے تیمّم میں فرق نہ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث میں تیمّم کا صرف اشارہ ہے جبکہ دوسری احادیث میں تیمّم کا طریقہ صراحت کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ دو ضرب کے ساتھ اور کہنیوں تک ہونا چاہئے، اور یہ ظاہر ہے کہ صراحت کے ساتھ آئی ہوئی بات ماننا زیادہ بہتر ہے نہ کہ اشارہ والی بات؛ کیونکہ اشارہ کو سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ تیسرے یہ کہ دو ضرب اور کہنیوں تک مسح والی احادیث پر عمل کرنے میں ایک ضرب والی اور گٹوں تک مسح والی روایات پر بھی خود ہی عمل ہو جاتا ہے؛ کیونکہ دو ضرب میں ایک ضرب تو ہے ہی اور کہنی تک مسح میں گٹے تو آ ہی جاتے ہیں، اس کے برخلاف ایک ضرب والی اور گٹوں تک مسح والی روایت پر عمل کرنے سے دوسری روایات پر عمل نہیں ہوتا، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ دو ضرب والی اور گٹوں تک مسح والی روایات پر عمل کیا جائے۔

ان وجوہات سے ہمارے علماء نے حضرت عمارؓ کی حدیث کے مقابلہ میں دیگر احادیث پر عمل کیا ہے، اس کا نام ترکِ حدیث نہیں ہے بلکہ عین عمل بالحدیث ہے ؛ کیونکہ اس میں تمام روایات جمع ہو جاتی اور سب پر عمل ہو جاتا ہے، اسی لئے امام شافعی جیسے محدث وفقیہ کہتے ہیں کہ: کہنیوں تک مسح کی روایت کا رسول اللہ ﷺ سے ثبوت ہو چکا ہے اور یہی قرآن اور قیاس سے زیادہ مشابہ ومناسب ہے؛ کیونکہ کسی چیز کا بدل اسی کے مثل ہوتا ہے۔ (حکاہ البیہقي في السنن الکبری: ۱/۳۲۵)

مؤلف ’’حدیث نماز‘‘ کا ایک مغالطہ

یہاں مؤلف ’’حدیث نماز‘‘ نے علامہ احمد علی حنفیؒ شارح بخاری کا ایک حوالہ دیا ہے، جس سے مقصود حدیثِ عمارؓ سے اپنے مسلک پر استدلال کے لیے تائید حاصل کی جائے، مگر افسوس کہ مؤلف نے یہاں جس انداز سے حوالہ دیا ہے اس سے تو ان کے علمی مغالطہ کا اندازہ ہوتا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ مؤلف نے لکھا ہے کہ:

’’شارح بخاری مولانا احمد علی حنفی سہارنپوری مرحوم نے اس حدیث کی تشریح ’’بخاری ص: ۵۰/۱، حاشیہ: ۲/‘‘ پر یوں کی ہے: وَفِيهِ دَلِيلٌ صَرِيحٌ عَلٰى أَنَّ التَّيَمُّمَ ضَرْبَةٌ وَاحِدَةٌ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ جَمِيعاً ‘‘(اس حدیث میں اس بات کی صاف دلیل ہے کہ تیمّم منہ اور پہنچوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے ایک ہی ضرب ہے)، پھر بعد میں اپنے مسلک کے لیے اس حدیث میں تاویل بھی کی ہے جس کی ضرورت ہی نہیں؛ کیونکہ حدیث کے الفاظ بالکل واضح ہیں۔ (حدیث نماز:۴۲)

مؤلف نے اس میں ایسا انداز اختیار کیا ہے کہ گویا مولانا احمد علیؒ سہارنپوری نے اس حدیث کی یہی تشریح قابل اعتبار سمجھی ہے، حالانکہ علامہ احمد علیؒ نے اس قول کے بعد فوری طور پر اس کا جواب جمہور علماء کی جانب سے نقل کیا ہے، اور وہی بات فرمائی ہے جو ہم نے ابھی اوپر ذکر کی ہے کہ اس حدیث میں تیمّم کی تمام باتیں ذکر کرنا مقصود نہیں۔ مگر مؤلف نے اس جواب کا ذکر نہیں کیا، اور جس بات کو علامہ نے رد کر دیا تھا اسی کو یہاں نقل کر کے لوگوں کو مغالطہ میں ڈال دیا، کیا علمی دیانت داری اسی کا نام ہے؟

حدیث دانی یا غلط فہمی؟

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے امام ابوداؤ د کے حوالے سے یہ بات ذکر کی ہے کہ انہوں نے دوضرب والی روایت کے راویوں کے متعلق یہ بیان کیا ہے کہ بعض کوشک ہوا، بعض نے راویوں کے نام میں گڑ بڑ کی اور بعض نے سند میں، اور پھر یہ فرمایا کہ " وَلَمْ يَذْكُرْ أَحَدٌ مِنْهُمُ الضَّرْبَتَيْنِ إِلَّا مَنْ سَمَّيْتُ" (دوضرب کا بیان کسی نے نہیں ذکر کیا سوائے ان گڑ بڑ کرنے والے راویوں کے جن کا میں نے نام لیا ہے)۔ (حدیث نماز: ۴۲)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فنِ حدیث سے واقفیت نہیں رکھتے، اوراسی وجہ سے وہ امام ابوداؤ د کی عبارت کو سمجھنے سے قاصر رہے۔

اصل بات یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے یہاں حضرت عمار بن یاسرؓ کی وہی حدیث جس کا ذکراوپر ہو چکا ہے، دوسری سند سے بروایت امام زہری نقل کی ہےاوران کے اس طریق میں دومرتبہ زمین پر ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک یا کندھوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے، مگر چونکہ یہ بات حضرت عمارؓ سے صحیح ترین روایات سے ثابت شدہ حقیقت کے خلاف ہے، اس لیے امام ابو داؤ د نے حضرت عمارؓ کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا، اور یہ کہا ہے کہ حضرت عمارؓ کی اس حدیث میں دوضرب کا ذکر کرنے والے راوی شک یا اضطراب سے دوچار ہوئے ہیں، اوراس حدیث میں دوضرب روایت کرنے والے صرف وہی راوی ہیں جن کو میں نے ذکر کیا ہے۔

چنانچہ علامہ شمس الحق عظیم آبادی نے ''عون المعبود شرح ابوداؤ د'' میں امام ابو داؤ د کے اس بیان کی تشریح یوں کی ہے کہ :"وَلَمْ يَذْكُرْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَيْ مِنْ رُوَاةِ الزُّهْرِيْ فِيْ هٰذَا الْحَدِيْثِ (الضَّرْبَتَيْنِ إِلَّا مَنْ سَمَّيْتُ)أَيْ ذَكَرْتُ اسْمَهٗ

وَهُمْ يُونُسُ وَابْنُ إِسْحَاقٍ وَ مَعْمَرٌ فَإِنَّهُمْ رَوَوْا عَنِ الزُّهْرِيِّ لَفْظَ الضَّرْبَتَيْنِ ،وَ مَا عَدَاهُمْ كَصَالِحِ بْنِ كِيْسَانٍ وَاللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَ عَمْرِو بْنِ دِيْنَارٍ وَ مَالِكِ بْنِ اَبِيْ الذِّيْبِ وَ غَيْرِهِمْ فَكُلُّهُمْ رَوَوْهُ وَلَمْ يَذْكُرْ أَحَدٌ مِنْ هٰؤُلَاءِ ضَرْبَتَيْنِ "۔(عون المعبود:۱/۳۵۳)

اسی طرح علامہ خلیل احمد محدث سہارنپوری نے ''بذل المجہو د'' (۱/۱۹۲) میں کہا ہے،خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوداؤد کی یہ بات مطلق نہیں ہے، بلکہ یہ صرف حدیث عمار میں امام زہری کے اصحاب سے متعلق ہے ،رہا دوضربوں کا اس حدیث کے علاوہ دوسری احادیث میں ذکرتو امام ابواؤ دنے اس کی نفی ہرگز نہیں کی ہے،اور یہ بات ان کے کلام سے اخذ کرنا ایک طرف فن حدیث سے ناواقفیت کی دلیل ہے تو دوسری طرف یہ امام ابوداؤد پر بہتان بھی ہے۔

استدلال یا غلط فہمی؟

مؤلف نے اس کے بعد علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی ایک عبارت سے اپنے باطل خیال کی تائید حاصل کرنے چاہی ہے ، اس کے لیے وہ عبدالحی لکھنوی کی کتاب ''حاشیہ شرح الوقایہ'' کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں، وہ یہ کہ علامہ نے لکھا ہے کہ:

> ''تیمّم دوضرب ہیں: ایک چہرے کے لیے اور ایک کہنیوں تک ہاتھوں کے لئے ،اس حدیث کو حاکم ،ابن عدی، دارقطنی ، بزار نے روایت کیا ہے اور اس کی اکثر سندیں ضعیف ہیں ۔(حدیث نماز:۴۳)

مگر اس کے جواب میں صرف یہ سوال کافی ہے کہ کیا مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے نزدیک اکثر سندوں کا مفہوم ،دنیا کی تمام سندیں ہوتا ہے؟ اگر یہ اس کا مفہوم ہے تب تو آپ کا علامہ کی اس عبارت سے استدلال صحیح ہے ،مگر کون ذی عقل وہوش ایسا

ہوگا جو اس کے اس مفہوم کو صحیح قرار دے، ہر معمولی عقل والا بھی اس کا یہی مطلب لیتا ہے کہ ان سندوں میں سے اکثر ضعیف ہیں اور بعض صحیح یا حسن ہیں، اور اس مطلب کے لحاظ سے مؤلف کا اپنے مدعیٰ پر استدلال ''مارے گھٹنا پھوٹے آنکھ'' کا مصداق ہے؛ کیونکہ جب بعض سندوں کا قابل اعتبار ہونا اس سے سمجھ میں آرہا ہے تو اس سے یہ استدلال کیا معنی رکھتا ہے کہ کوئی بھی حدیث صحیح نہیں، پھر ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا کسی مسئلہ پر کسی حدیث سے استدلال کرنے کے واسطے یہ بھی ضروری ہے کہ اس باب کی تمام حدیثیں صحیح ہوں؟ اگر یہ اصول مسلم ہو جائے تو پھر دین کے کسی بھی مسئلہ کے بارے میں کسی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ ہر باب میں صحیح احادیث کے ساتھ ساتھ ضعیف بلکہ موضوع احادیث بھی ملتی ہیں تو کیا ضعیف و موضوع احادیث کے پائے جانے کی وجہ سے صحیح کو بھی رد کر دیا جانا چاہئے؟

امام ترمذی کا طرز عمل

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے امام ترمذی کے بارے میں لکھا کہ انہوں نے پہلے ایک ضرب کی دلیل میں حضرت عمارؓ کی حدیث روایت کی، پھر دو ضرب کے قائلین کا ذکر کیا، مگر ان کی کوئی دلیل بیان نہیں کی۔ (حدیث نماز: ۴۳-۴۴)

مگر اس سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ کیا یہ کہ اس بارے میں امام ترمذی کے نزدیک کوئی حدیث ثابت نہیں، یا یہ کہ ثابت تو ہے اور اس کے قائلین قابل ذکر بھی ہیں مگر اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں؟ امکان تو دونوں باتوں کا ہے پھر مؤلفِ ''حدیث نماز'' کو اس سے کیا فائدہ ہوا؟ کیا یہ اصول نہیں پڑھا کہ ''عدمِ ذکر عدمِ وجود کی دلیل نہیں''۔

پھر ایک بات اور قابل غور ہے، وہ یہ کہ امام ترمذی نے اسی جگہ بعض اہل علم کا یہ

قول بھی ذکر کیا ہے کہ: ایک ضرب اور کفین تک مسح کی حضرت عمار کی حدیث ضعیف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خود حضرت عمار سے کندھوں تک مسح وارد ہوا ہے۔ مؤلف نے اس کو اختیار نہیں کیا، مگر محض ذکر نہ کرنے سے ضعیف ہونے پر استدلال فرمالیا۔ فیاللعجب!

روایتِ حدیث تقلید کے منافی نہیں

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے بعض علماءِ ندوۃ العلماء مولانا اسحاق وغیرہ کا اس بات پر رد کیا ہے کہ انہوں نے ان ائمہ حدیث امام بخاری وامام مسلم وغیرہ کو مقلد ثابت کرتے ہوئے شافعی ومالکی ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے، اور لکھا ہے کہ:

> ''ان امامانِ حدیث نے امام شافعی وامام مالک وغیرہ کے خلاف ایک ضرب سے تیمّم ثابت کیا ہے اور ان کے مسلک کے خلاف یہ بھی ثابت کیا ہے کہ تیمّم میں مسح صرف ہتھیلیوں تک ہی صحیح حدیث سے ثابت ہے اور کہنیوں تک مسح کرنا ضعیف روایت پر مبنی ہے۔ پھر لکھا کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ائمہ اور حفاظِ حدیث کسی کے مقلد نہیں تھے، بلکہ صحیح حدیث تلاش کرنا اور پوری امت کو اس پر عمل کرنے کے لئے بلانا ان کا مقصد عظیم تھا۔''
> (حدیث نماز:۴۴)

میں کہتا ہوں کہ حدیث کی روایت اور تقلید میں کوئی منافات ومخالفت نہیں ہے کہ کوئی حدیث روایت کرے تو لازمی طور پر وہ غیر مقلد ہوا کرے، رہا یہ کہنا کہ ان ائمہ حدیث نے امام شافعی وامام مالک وغیرہ کے خلاف حدیثیں نقل کی ہیں تو کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ ائمہ کی تقلید نہیں کرتے تھے؟ ہرگز نہیں؛ کیونکہ محدثین کا وظیفہ روایت کرنا ہے، خواہ وہ کسی کے خلاف جائے یا موافق آئے بلکہ کبھی وہ حضرات

خود اپنے مسلک کے خلاف بھی حدیث نقل کر دیتے ہیں، دیکھئے امام مالک کا مسلک نماز میں قیام کی حالت میں ارسال یعنی ہاتھ چھوڑ کر کھڑے ہونے کا ہے، ان کے مذہب کے تمام ائمہ نے اسی کو نقل کیا ہے، مگر انہوں نے ''موَطا'' میں بسند صحیح ہاتھ باندھنے کی حدیث روایت کی ہے۔ کیا کوئی اس سے مؤلفِ ''حدیث نماز'' کی طرح یہ استدلال کر سکتا ہے کہ امام مالک نے خود اپنے خلاف حدیث روایت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ میں مجرم ہوں؟ اسی طرح محدثین کبھی متضاد مسلک کی روایات بھی لاتے ہیں، اور ہر مسلک کی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جیسے امام ترمذی نے بہت جگہ ایسا کیا ہے مثلاً وقت عصر کے بارے میں ایک باب یہ باندھا:" باب تعجيل العصر" اور اس میں عصر کو جلدی پڑھنے کے بارے میں حضرت عائشہ سے حدیث لائے، پھر اسی کے بعد دوسرا باب باندھا:" باب تأخير العصر "اور اس میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث لائے۔ (ترمذی:۴۲/۱)

اسی طرح ایک باب باندھا:" باب ما جاء في كراهية الصلوٰة بعد العصر وبعد الفجر" اور اس میں بھی متعدد صحابہ سے فجر وعصر کے بعد نماز کی کراہت نقل کی، پھر ایک باب بعنوان:" باب ما جاء في الصلوٰة بعد العصر " قائم کیا اور اس میں اس کا جواز بھی متعدد صحابہ سے نقل کیا ہے۔ (ترمذی:۴۵/۱)

اسی طرح رفعِ یدین کا باب بھی باندھا اور اس میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث لائے اور فرمایا کہ بعض اہل علم صحابہ اور تابعین میں سے اسی کے قائل ہیں، اور عدم رفع یدین کا بھی باب باندھا ہے اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث لائے اور اس کو حسن قرار دیا اور کہا کہ ان میں سے بہت سے حضرات اسی کے قائل ہیں۔ (ترمذی:۵۹/۱)

نیز امام ابوداؤد نے ایک باب قائم کیا:" باب ما يقطع الصلوة "اور اس میں وہ حدیثیں لائے جن سے نمازی کے سامنے سے عورت یا کتا یا گدھا گزر جانے پر نماز کے ٹوٹ جانے کا ذکر ہے، پھر اس کے خلاف باب باندھا: " باب من قال لا يقطع الصلوة شيء " اور اس میں بھی اس کے مناسب احادیث ذکر کیں۔
(ابوداؤد: ۱/۱۰۲-۱۰۴۱)

اور امام نسائی کو دیکھئے، وہ ایک باب اس عنوان سے باندھتے ہیں:"باب الوضو مما غيرت النار" اور اسی کے بعد دوسرا باب باندھتے ہیں:" باب ترك الوضو مما غيرت النار"اور دونوں بابوں میں حدیثیں لائے ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔(نسائی:۲۱-۲۲)

امام ابوداؤد وامام نسائی دونوں نے ایک باب قائم کیا کہ " باب الوضو من مس الذكر " اور اس کے تحت حضرت بسرہ بنت صفوانؓ سے حدیث لائے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ:" مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ "(جو اپنی شرمگاہ چھوئے اس کو چاہئے کہ وہ وضو کرے) پھر اسی کے بعد باب باندھا: " باب الرخصة في ذلك "یا"باب تركِ الوُضوءِ من ذلك "اور اس میں دوسری حدیث لائے کہ حضرت طلقؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کے اس سوال پر کہ شرمگاہ کو چھوئے تو کیا حکم ہے؟ یہ فرمایا کہ:" هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أو بُضْعَةٌ مِنْهُ "(یہ شرمگاہ تو ایک جسم کا ٹکڑا ہے)۔(ابوداؤد:۱/۲۴،نسائی:۱/۲۰-۲۱)

یہ چند مثالیں" مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر ذکر کی گئیں، ورنہ ہر حدیث کی کتاب میں اس کا نمونہ مل سکتا ہے۔اور اس میں اصل بات یہ ہے کہ محدثین احادیث کی روایت کرتے ہیں اور اس کے معنے ومطلب کو ائمۂ فقہ پر چھوڑ دیتے

ہیں، اور وہ حضرات ان میں غور کرتے ہیں اور اس کی تشریح وتوضیح کرتے ہیں، اور اس سے احکام کا استنباط کرتے ہیں، یہ کام محدث کا نہیں ہے بلکہ فقیہ کا ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ''بہت سے حاملِ فقہ فقیہ نہیں ہوتے''، لہٰذا ایک کام محدث کا ہے اور ایک کام فقیہ کا، دونوں میں گڈمڈ کرنا صحیح نہیں۔

الغرض مؤلف ''حدیث نماز'' کا یہ کہنا کہ محدثین نے ائمۂ فقہ کے خلاف حدیثیں نقل کر کے تقلید سے انکار کیا ہے، صحیح نہیں اور ان دونوں باتوں میں کوئی تلازم نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ کا ایک قیاس

مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس موقعہ پر ''ایک اچھا نکتہ'' کے عنوان سے ''ترمذی شریف'' کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک قیاس زیر بحث مسئلہ میں پیش کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس نے تیمّم میں ہاتھوں کے گٹوں تک مسح کرنے کی دلیل میں قرآن کے ایک اور حکم پر قیاس کیا ہے اور وہ ہے چوری میں ہاتھ کاٹنے کا مسئلہ، کہ چوری کے بارے میں اللہ تعالے نے فرمایا کہ ﴿فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا﴾ (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو) اور یہ ہاتھ گٹوں تک کاٹے جاتے ہیں، لہٰذا تیمّم میں بھی ہاتھ کا مسح گٹوں تک ہوگا۔ (دیکھو حدیث نماز: ۴۵)

اس سلسلہ میں ہمیں دو باتیں کہنی ہیں:

ایک تو یہ کہ اس قیاس کے جواب میں حضرات علماء نے ایک بات تو یہ کہی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قیاس ایک اور قیاس کے معارض ہے، اور وہ یہ

ہے کہ وضو کے بارے میں قرآن میں کہنیوں تک دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمّم وضو ہی کا بدل ہے، اور وضو اور تیمّم ایک ہی باب یعنی طہارت سے متعلق ہیں، اس لحاظ سے اگر تیمّم میں ہاتھوں کے مسح کو وضو میں ہاتھوں کے دھونے پر قیاس کیا جائے اور وضو کی طرح تیمّم میں کہنیوں تک مسح مانا جائے تو یہ قیاس اقرب معلوم ہوتا ہے۔ امام شافعی نے بھی یہی قیاس پیش کیا ہے۔ (سنن کبری بیہقی: ۱/۳۲۵)

دوسرے یہ کہ حضرت ابن عباس نے تیمّم کے مسئلہ کو قیاس کیا ہے چوری کی سزا کے مسئلہ پر، اور ظاہر ہے کہ یہ ایک سزا کا مسئلہ ہے اور سزاؤں میں یقینی بات کو لیا جاتا ہے لہذا اس میں تو ہاتھ کے لفظ کو گٹوں تک مانا تا کہ یقینی بات پر عمل ہو، اور بے احتیاطی نہ ہو جائے، اس کے بر خلاف تیمّم کا مسئلہ ایک عبادت کا مسئلہ ہے اور عبادات میں احوط کو لیا جاتا ہے، اور احتیاط اس میں ہے کہ تیمّم کہنوں تک کیا جائے۔ (قالہ السرخسی في المبسوط: ۱/۱۰۷)

تیسرے یہ کہ چوری کی سزا کا مقصود یہ ہے کہ چور کو عبرت ہو اور وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے، اور یہ بات گٹوں تک ہاتھ کاٹنے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہذا چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنا مشروع ہوا، لیکن تیمّم کا مقصود طہارت ہے اور تیمّم وضو کا خلیفہ ہے لہذا اس میں وضو کی قائم مقامی کرتے ہوئے اس کو کہنیوں تک ہونا چاہئے، معلوم ہوا کہ یہ قیاس متعدد قیاسات کے خلاف ہے۔ یہ تو اس قیاس کا جواب ہے۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی درست نہیں کہ چوری کی سزا میں ہاتھوں کا گٹوں سے کاٹا جانا اس آیت کی وجہ سے ہے، نہیں، بلکہ دراصل احادیث کی وجہ سے ہے، اگر اللہ کے نبی ﷺ کا اس سلسلہ میں اسوہ نہ ہوتا تو آیت سے بظاہر یہی سمجھا جاتا کہ پورا ہاتھ کندھوں سے کاٹا جانا چاہئے۔

دوسری بات کے تحت چند باتیں ہیں:

ایک یہ کہ ہمارے مؤلف مولانا عبدالمتین صاحب تو قیاس کے سرے سے منکر ہیں، انہوں نے ابن عباس کے اس قیاس کو کیسے مان لیا، کیا قیاس جائز ہے اور اگر جائز ہے تو غیر مقلدین عام طور پر اس کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟

دوسرے یہ کہ جب ابن عباسؓ نے قیاس کیا تو کیا وہ اس قیاس کی وجہ سے مؤلف کے نزدیک مجرم نہیں ہو گئے؟ اگر نہیں تو امام ابوحنیفہ و دیگر ائمہ کے خلاف غیر مقلدین کے پروپگنڈے کی کیا وجہ؟

تیسرے یہ کہ جب یہ قیاس تھا تو اس کو ایک ''اچھا نکتہ'' کہکر پیش کرنے میں کیا حکمت ہے؟ یہی تو نہیں کہ قیاس کے جواز کو اپنے عوام سے چھپایا جائے اور ان کو اس سے بے خبر رکھا جائے؟

امام ابوحنیفہ کا مسلک کیا تھا؟

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے کہ:

''اس مسئلہ میں حضرت ابن عباسؓ اور امام ابوحنیفہؒ دونوں ہم خیال ہیں؛ کیونکہ ''عنایہ شرح ہدایہ'' میں ایک روایت امام ابوحنیفہؒ کی یہ ہے کہ گٹوں تک مسح کیا جائے۔ اس کو نقل کر کے وہ کہتے ہیں کہ سیدنا امام اعظم ابن عباس کی طرح صرف پہنچوں تک ہی مسح کے قائل ہیں تو ابن عباس کی طرح امام اعظم ایک ہی ضرب کے قائل ہوں گے اور یہ بات قرین قیاس بھی ہے؛ کیونکہ حنفی مذہب کی بڑی کتاب ''ہدایہ'' میں جو یہ ہے کہ مٹی پر ہاتھ مار کر پھونکنا چاہئے تو یہ پھونکنا بھی صرف ایک ضرب والی حدیث سے ہی لیا ہے۔''

(حدیث نماز:۴۶)

اس میں دو باتیں قابل ذکر ہیں: ایک تو امام اعظم کا اس بارے میں مسلک کیا ہے؟ اس کا جواب ظاہر ہے کہ مسلک وہی ہوتا ہے جو ان سے ان کے شاگرد اور قریب کے لوگ بیان کریں، اور اصحاب متون نے اس کو درج کیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے مخصوص شاگرد و شارح امام محمدؒ نے اپنی ''مؤطا'' میں لکھا ہے کہ: " اَلتَّیَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْیَدَیْنِ إِلَی الْمِرْفَقَیْنِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِیْفَةَؒ'' (مؤطا امام محمد: ۷۷)

(تیمّم میں دوضربیں ہیں: ایک ضرب چہرے کے لیے اور ایک کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے، یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے)۔

اسی طرح امام طحاوی جو فقہ ائمہ و مسلک ائمہ کے بڑے جانکار و ماہر تھے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ و امام ابو یوسفؒ کا یہی مسلک بیان کیا ہے۔ (شرح معانی الآثار: ۱/۸۷)

اسی طرح متون فقہِ احناف میں بھی سب میں یہی لکھا ہے، اور متون کے بارے میں یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ وہ مذہب بیان کرنے کے لیے موضوع ہیں۔ (عمدۃ الرعایۃ: ۱۰)

لہذا جب تک اس کے خلاف کوئی تصریح و تصحیح نہ ملے گی اسی کو امام کا مذہب سمجھا جائے گا، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کا جو مسلک و مذہب ہے اس کو خود ان کے شاگرد اور ان کے مذہب کے واقف کار کی تصریح سے معلوم ہو گیا۔ اب محض ایک روایت کی بنیاد پر جس کی ائمۂ مذہب نے تردید کر دی ہے امام ابوحنیفہؒ کا نیا مسلک گھڑ دینا نہ عقل کی رو سے درست ہے اور نہ شرع کی رو سے جائز ہے۔

رہا صاحب ''عنایہ'' کا امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت گٹوں تک مسح کی نقل کرنا تو اولاً تو یہ ایک روایت ہے، مذہب الگ چیز ہے اور محض روایت کا ہونا الگ بات، اور

ہر امام سے بعض مسائل میں متعدد روایات ملتی ہیں مگر وہ ان کا مسلک و مذہب نہیں ہوتا، امام شافعی کے بے شمار مسائل میں دو دو اور تین تین روایات ملتی ہیں، اور شوافع کے یہاں امام شافعی کے قول قدیم وقول جدید کا تذکرہ ہر جگہ ملتا ہے، اسی طرح دیگر ائمہ کے یہاں بھی ہوا ہے۔ مگر یہ ان کا مسلک و مذہب نہیں ہو جاتے، بلکہ مسلک وہی مانا جائے گا جو ان سے صحیح روایت سے ثابت ہو۔

دوسرے یہ کہ خود صاحب ''عنایہ'' نے اس روایت کی تردید کی ہے؛ کیونکہ انہوں نے ''ہدایہ'' کے قول: "إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ" (مسح کہنیوں تک ہے) پر لکھا ہے کہ ''ہدایہ'' میں یہ بات اس لئے بیان کی گئی کہ حسن کی جو روایت امام ابوحنیفہؒ سے ''گٹوں تک مسح'' کے بارے میں ہے اس کی نفی ہو جائے۔ (عنایہ مع فتح القدیر: ۱/۱۲۹)

یہ تو گٹوں تک مسح کی اس روایت پر کلام تھا، مگر افسوس تو یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس ضعیف روایت پر قیاس کرتے ہوئے مزید یہ کیا کہ امام ابوحنیفہ کی طرف دو ضرب کے بجائے ایک ضرب کو منسوب کر دیا اور کہا کہ:

> ''یہ بات قرین قیاس بھی ہے؛ کیونکہ حنفی مذہب کی بڑی کتاب ''ہدایہ'' میں جو یہ ہے کہ مٹی پر ہاتھ مار کر پھونکنا چاہئے تو یہ پھونکنا بھی صرف ایک ضرب والی حدیث سے ہی لیا ہے۔'' (حدیث نماز: ۴۶)

مگر یہ تو ''مارے گھٹنا پھوٹے آنکھ'' والا قصہ ہے، کسی کا مسلک محض قیاس سے تراشا تو نہیں جا سکتا، بالخصوص جبکہ اس کے خلاف ان کی تصریح بھی ہو، اور یہ بات بھی محض غلط ہے کہ ''ہدایہ'' میں ''پھونکنے'' کی بات ایک ضرب والی حدیث سے لی گئی ہے؛ کیونکہ اس سلسلہ میں صاحب ''ہدایہ'' نے تو سرے سے کسی حدیث کا حوالہ ہی نہیں دیا ہے، اور حاشیہ میں ملا الہداد سے اس کا حوالہ حدیثِ عمارؓ نقل کیا گیا ہے، مگر

یہ بات صرف اسی ایک حدیث میں نہیں ہے بلکہ حنفیہ نے متعدد احادیث سے لی ہے، چنانچہ علامہ عینی نے ''شرح ہدایہ'' میں اس کے لئے ''ابوداؤد'' کے حوالے سے حضرت ابن عمر کی حدیث اور حاکم و دار قطنی کے حوالے سے بھی انہی کی ایک اور حدیث اور طبرانی کے حوالے سے حضرت اسلع کی حدیث پیش کی ہے اور ان سب میں پھونکنے کا بھی ذکر ہے اور دو ضرب کا بھی۔ (البنایہ: ۱/۳۵۳-۳۵۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے یہ سارے دعوے محض باطل اور بے بنیاد ہیں، اور علمیت سے ان کا کوئی بھی تعلق نہیں۔

صلوۃ

❁ زبان سے نیت کی بحث ❁

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیث نماز'' نماز کے متعلق مسائل پر بحث شروع کر رہے ہیں، ہم یہاں بھی صرف ان مسائل سے تعرض کریں گے جن پر مؤلف نے احناف کے خلاف کچھ لکھا ہو اور طعن و تشنیع کی ہو۔

مؤلف مدظلہ نے نیت کی ضرورت اور معنی بتلاتے ہوئے زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرنے کا ایک مختلف فیہ مسئلہ چھیڑ دیا، اور یہ مسئلہ خود احناف کے یہاں بھی مختلف فیہ ہے۔ ہم یہاں اختصار کے ساتھ اس پر کچھ کلام کرنا چاہتے ہیں، اس کے بعد مؤلف کے بیان کا جائزہ لے کر حقیقت کو واشگاف کریں گے۔

کیا زبان سے نیت کے الفاظ کا ثبوت ہے؟

ملّا علی قاریؒ نے محقق ابن الہمامؒ سے نقل کیا ہے کہ بعض حفاظِ حدیث نے کہا ہے کہ: رسول اللہ ﷺ زبان سے ''میں فلاں نماز پڑھتا ہوں'' وغیرہ نہیں کہتے

تھےاور نہ ہی صحابہ اس کو کہتے تھے۔(مرقات:۱؍۴۰)

اور علامہ ابن القیمؒ کے حوالہ سے لکھا کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ''اللہ اکبر'' کہتے ،اس کے علاوہ کچھ نہ کہتے اور نہ ہی زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرتے.........اور یہ بدعت ہے،کسی بھی روایت سے یہ منقول نہیں ہوا، نہ صحیح روایت سے ،نہ ضعیف سے ،نہ مسند سے ،نہ مرسل سے ،اور نہ ہی صحابہ کرام میں سے کسی سے یہ نقل ہوا،اور نہ ہی تابعین وائمۂ اربعہ نے اس کو مستحب سمجھا،اسی طرح علامہ قسطلانیؒ اور جمال الدینؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

(مرقات:۱؍۴۱-۴۲)

عدم ثبوت دلیلِ جواز ہے

جب یہ محقق ہوا کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنے کا ثبوت نہیں ہے،تو یہ عدمِ استحباب پر دلالت تو کرسکتا ہے،مگر عدمِ جواز پر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ؛ کیونکہ کراہت یا حرمت کے اثبات کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ عدمِ ثبوت کوئی دلیل نہیں ،لہٰذا اس سے جواز ثابت ہو جائے گا؛ کیونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے،اور اس کے لیے مستقل دلیل کی حاجت نہیں، چنانچہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کا ثبوت نہیں ہے مگر ان کی کراہت وحرمت کا کوئی قائل نہیں۔(وللتفصیل محل آخر)

بعض فقہاء نے بدعت کیوں کہا؟

اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ حنابلہ اور مالکیہ اس کی کراہت اور اس کے بدعت ہونے کے قائل کیوں ہیں؟ اس کی وجہ محض عدمِ ثبوت نہیں ہے، بلکہ اس کے التزام

واستمرار کو بدعت کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ التزام مالا یلزم ہے۔ (مرقات: ۱/۴۱)

غرض یہ کہ یہ حضرات بھی مطلق جواز کے منکر نہیں ہیں، بلکہ التزام مالا یلزم کی وجہ سے بدعت وکراہت کے قائل ہیں، لہٰذا یہ ہمارے بیان کے خلاف نہیں ہے۔ پس تلفظ بالنیۃ اصلاً اور فی نفسہ جائز ومباح ہے اور اس کا التزام بمعنی ضروری سمجھنا احناف کے یہاں بھی کراہت سے خالی نہیں، چنانچہ مرقات میں ملاّ علی قاریؒ نے اس کے ضروری نہ ہونے پر کافی طویل کلام کیا ہے، اسی طرح بہشتی زیور میں اس کا ضروری نہ ہونا بیان فرمایا گیا ہے۔ (مرقات: ۱/۴۱، بہشتی زیور: ۱۱/۳۱)

تلفظ بالنیۃ کی اصل پر لطیف استدلال

علاّمہ عینیؒ اور علاّمہ شرنبلالیؒ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص پر زجر کیا تھا جس سے نیت کے الفاظ سنے تھے۔ (البنایۃ شرح الھدایہ: ۲/۱۵۰، حاشیہ ہدایہ: ۱/۹۶)

راقم کہتا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلفظ بالنیۃ کی قرونِ مشہود لہا بالخیر میں کچھ نہ کچھ اصل ہے؛ کیونکہ اس شخص کا زبان سے الفاظ کو ادا کرنا کسی صحابی کو دیکھ کر ہی ہوگا، جیسا کہ ان لوگوں کے حالات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔ رہا حضرت عمرؓ کا اس کو زجر کرنا، اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے تلفظ بالنیۃ پر زجر کیا؛ کیوں کہ زجر وتنبیہ زور سے کہنے پر بھی ہوسکتی ہے، بلکہ یہی اغلب ہے۔ چنانچہ اس پر یہ الفاظ بصراحت دلالت کرتے ہیں جو علامہ عینی وغیرہ نے نقل کیے ہیں: " إن عمر زجر علی من سمع منه ذلك"؛ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان الفاظ کو سن کر زجر فرمایا تھا، اور اگر محض تلفظ پر تنبیہ وزجر ہوتا تو یوں نقل کیا جاتا: "إن عمر زجر علی من رای منه ذلك" یا " تلفظ بہ" وغیرہ (کہ آپ نے جس کو زبان سے

نیت کرتا ہوا دیکھا اس کو زجر کیا) چنانچہ علامہ عبدالحیؒ نے فرمایا کہ: اس سے کراہت پر استدلال نہیں کر سکتے؛ کیونکہ ممکن ہے جہر پر زجر فرمایا ہو۔(حاشیہ ہدایہ:۱/۸۱)

حاصل یہ ہے کہ اس کی اصل کی طرف اس واقعہ سے اشارہ ضرور ملتا ہے، جو جواز کے لیے کافی وشافی ثبوت ہے۔

زبان سے نیت کرنے کا استحباب

جب زبان سے نیت کرنے کا جواز محقق وثابت ہو گیا، تو اب یہاں پر یہ بحث سامنے آتی ہے کہ اس کی پابندی کرنا کیسا ہے جیسا کہ آج کل اکثر احناف کا عمل ہے؟

اس سلسلہ میں اکثر احناف کا قول استحباب واستحسان کا ہے، چنانچہ ملاّ علی قاریؒ نے ''مرقات شرح مشکاۃ'' میں فرمایا کہ ہمارے اکثر اصحاب اس کو مستحب کہتے ہیں۔(مرقات:۱/۴۲)

اورصاحبِ ''ہدایہ'' نے فرمایا:'' وَيَحْسُنُ ذٰلِكَ لِاجْتِمَاعِ عَزِيْمَتِهٖ'' یعنی زبان سے نیت کے الفاظ کہنا قلبی یکسوئی کی غرض سے مستحسن ہے۔(ہدایہ:۱/۸۰)

اورعلامہ ابن الھمام نے ''التجنیس'' سے نقل کیا ہے:''وَمَنِ اخْتَارَهٗ اخْتَارَهٗ لِتَجْتَمِعَ عَزِيْمَتُهٗ '' (یعنی جن لوگوں نے اس کو پسند کیا ہے وہ قلبی یکسوئی کی غرض سے ہے)۔(فتح القدیر:۱/۲۷۳)

اورعلاّمہ نسفی وقاضی خانؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اورزاہدی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور''منیۃ المصلی'' میں اسی کو مختار کہا ہے، اور صاحبِ ''غرر'' وصاحبِ ''تنویرالابصار'' نے اس پر جزم کیا ہے۔(کذا قال فی حاشیۃ الھدایہ:۱/۸۱)

اور یہ صرف احناف نہیں بلکہ امام شافعی نے بھی کہا ہے، چنانچہ علامہ ابن العربی مالکی نے ''القبس شرح موطا مالک بن انس'' میں اور علامہ ابوعبداللہ العبدری مالکی

نے ''التاج والإکلیل'' میں امام شافعی کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ:" يُسْتَحَبُّ لَهُ أَنْ يَّتَكَلَّمَ بِلِسَانِهِ بِنِيَّتِهِ فَيَقُوْلُ:" أُؤَدِّي ظُهْرَ الْوَقْتِ" فَيُكَبِّرُ،وَهِيَ بِدْعَةٌ ،مَا رُوِيَتْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِّنَ السَّلَفِ ، أَمَّا أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لِلْمُشَوَّشِ الْخَاطِرِ الْمُوَسْوَسِ الْفِكْرِ إِذَا خَشِيَ أَلَّا يَرْتَبِطَ لَهُ فِيْ قَلْبِهِ عَقْدُ النِّيَّةِ أَنْ يَّعْضِدَهُ بِالْقَلْبِ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ اللَّبْسُ"(القبس لابن العربی:۱/۲۱۴،التاج والإکلیل :۱/۵۱۵)

(نماز پڑھنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ نیت کوزبان سے بھی کہہ لے،پس یوں کہے کہ میں ظہر کے وقت کی نماز ادا کرتا ہوں، پھر تکبیر کہےاور یہ بدعت ہے، نہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہےاور نہ سلف میں سے کسی سے مروی ہے،لیکن جوشخص پراگندہ خیال اور وسوسوں کا شکار ہو،اسے اگراس بات کا اندیشہ ہوکہ دل میں نیت جمتی نہیں تو مستحب ہے کہ وہ زبان دل کومضبوط کرے تاکہ تشویش ختم ہوجائے)

راقم کہتا ہے کہ بہت سی چیزیں مباح اور جائز ہوتی ہیں،مگر بعض عوارض کے لاحق ہوجانے سے وہ درجۂ اباحت سے نکل کر درجۂ استحسان واستحباب میں داخل ہو جاتی ہیں ،مثلاً چلنا مباح ہے ،مگر عبادت کی خاطر مستحسن اور باعثِ اجروثواب ہے،کھانااورسونا مباح ہے مگر عبادت میں دلجمعی کی غرض سے مستحسن ومستحب ہے،اسی طرح تلفظ بالنیۃ مباح ہے مگر یہی اگرکسی غرضِ صحیح کی بناپر ہو،خصوصاً جب کہ کسی مطلوب کا حصول اس سے ہوتا ہو،تو یہ درجۂ اباحت سے نکل کر درجۂ استحباب واستحسان میں داخل ہوجا تا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ ملاحظہ ہوکہ نماز میں یکسوئی قلب ،خشوع

وخضوع مطلوبِ شرعی اور مقصود ہے بلکہ نماز کی اصل روح یہی ہے۔ لہٰذا اگر یکسوئی قلب کی غرض سے تلفظ بالنیۃ ہوتو یہ بھی مستحسن ومستحب ہوگا۔ اور یہ تجربہ ہے کہ اس سے یکسوئی قلب حاصل ہوتی ہے اور ذہنی انتشار ختم ہوجاتا ہے۔ چنانچہ طلباء پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ استاذ کی تقریر اگر ذہن میں بوجہ انتشار محفوظ نہ ہوتی ہوتو اس کو زبان سے دہرانے میں یکسوئی قلب پیدا ہوکر محفوظ ہوجاتی ہے، پس تلفظ بالنیۃ بھی اس غرض سے جو کہ مجرب عمل ہے، کیا جائے تو یہ مستحسن ہوگا۔

علّامہ ابن الہمامؒ نقل کرتے ہیں کہ:

"وَهٰذَا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَغْلِبُ عَلَيْهِ تَفَرُّقُ خَاطِرِهٖ ، فَإِذَا ذَكَرَ بِلِسَانِهٖ كَانَ عَوْناً عَلٰى جَمْعِهٖ "۔(فتح القدیر:۲۷۳/۱)

(یہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحسن اس لئے ہے کہ انسان پر بسا اوقات قلبی انتشار کا غلبہ ہوجاتا ہے، پس جب زبان سے اس کو ادا کرتا ہے تو جمعیتِ قلب میں یہ معاون ہوجاتا ہے)

اس میں علامہ ابن الہمامؒ اسی تجربہ کو بیان فرما رہے ہیں۔

ایک شبہ اور جواب

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات ہوتی تو صحابہ کرام بھی اس کو اختیا کرتے، تا کہ نماز میں حضورِ قلب میں یہ معاون بنے، مگر ان حضرات نے باوجود دین پر حریص ہونے کے اس کو کیوں اختیار نہیں کیا؟ تو اس کا جواب ملاّ علی قاری علماء کی طرف سے دیتے ہیں کہ:

" وَقَدْ يُقَالُ : نُسَلِّمُ أَنَّهَا بِدْعَةٌ، وَلٰكِنَّهَا مُسْتَحْسَنَةٌ اِسْتَحَبَّهَا الْمَشَائِخُ لِلْاِسْتِعَانَةِ عَلٰى اسْتِحْضَارِ النِّيَّةِ لِمَنِ احْتَاجَ ، وَهُوَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ

وَاصُحَابُهٗ لَمَّا کَانُوا فِیْ مَقَامِ الْجَمْعِ وَالْحُضُوْرِ لَمْ یَکُوْنُوْا مُحْتَاجِیْنَ إِلٰی الْإِسْتِحْضَارِالْمَذْکُوْرِ". (مرقات:۱/۴۱)

(یعنی کہا جاتا ہے کہ ہم اس کے بدعت ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن یہ مستحسن ہے جس کو مشائخ نے پسند کیا ہے؛ کیونکہ نیت کے استحضار میں جو اس کا محتاج ہو، اس سے اس کو اعانت ہوتی ہے، اور نبی کریم ﷺ اور صحابہ کو چونکہ مقامِ حضور حاصل تھا، اس لیے اس استحضارِ مذکور کی ان کو حاجت نہیں)۔

حاصل یہ ہے کہ زبان سے نیت کرنے پر بوجہِ عدمِ ثبوت، استمرار و پابندی کرنا اگر چہ کہ بدعت ہے، مگر چوں کہ فی نفسہ یہ مباح اور جائز ہے، اس لیے حضورِ قلب میں جو کہ نماز کا جزءِ اعظم ہے، معاون ہونے کی وجہ سے مستحسن ہے اور یہ ظاہر ہے کہ تقریباً سبھی لوگ یا کم از کم اکثر لوگ اس کے محتاج ہیں کہ زبان سے نیت کہہ کر اس ذہنی انتشار کو ختم کریں، اور یکسوئی سے نماز پڑھیں، برخلاف نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام کے، چوں کہ ان کو مقامِ جمع وحضور حاصل تھا، تشتت وتفرقِ قلب سے وہ بری و پاک تھے، اس لیے جن لوگوں کو اس کی ضرورت واحتیاج نہیں ان کو اس کا ترک ہی افضل واولیٰ ہے۔

ملاّ علی قاریؒ فرماتے ہیں:

"وَقَدْ عَلِمْتَ أَنّ الْأَفْضَلَ الْمُکَمَّلَ عَدَمُ النُّطْقِ بِالنِّیَّةِ "- پھر آگے چلکر فرماتے ہیں- " بَلْ مَحَلُّهٗ إِنِ احْتَاجَ إِلَیْهِ بِالْإِسْتِعَانَةِ عَلَیْهِ"۔(مرقات:۱/۴۱)

(یعنی افضل واولیٰ تو زبان سے نیت نہ کرنا ہی ہے ....بلکہ تلفظ بالنیۃ کا استحباب حضورِ قلب میں اس کی طرف احتیاج کی صورت میں ہے)

اس تمام تر تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ زبان سے نیت کرنا فی نفسہ جائز ہے

اورحضورِقلب میں معین ہونے کی وجہ سے مستحب ہے۔واللہ اعلم

مؤلف کے بیانات کی طرف رجوع

اب ہم مؤلف ''حدیث نماز'' کے بیانات کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے ''درِمختار'' سے یہ بات نقل کی ہے کہ:

''زبان سے نیت کرنا محمد ﷺ سے منقول نہیں، اور نہ ہی صحابہ کرام سے، نہ تابعین سے منقول ہے، بلکہ اسے بدعت کہا گیا ہے۔اسی طرح ''غایۃ الاوطار'' اور ''کنزالدقائق اردو'' اور ''بہشتی زیور'' کا بھی حوالہ دیا ہے، اور لکھا ہے کہ ان میں بھی نیت دل کے ارادہ کو کہا ہے اور نیت کے الفاظ ادا کرنے کو بدعت کہا گیا ہے۔'' (حدیث نماز:۴۸)

اس سے مؤلف ''حدیث نماز'' نے یہ تاثر دیا کہ ان کتابوں میں زبان سے نیت کے الفاظ کہنے کو بدعت کہہ کر اس کے کرنے کو برا بتلایا گیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کتابوں میں بھی پہلے یہ لکھا ہے کہ مستحب ہے، پھر اس کے بعد لکھا کہ مشائخ کی سنت ہے، اور اس کو مستحب کہتے ہیں۔اور اس سنت سے مراد نبی کریم ﷺ کی سنت نہیں ہے؛ کیونکہ یہ آپ ﷺ سے مروی ومنقول نہیں ہے۔اس کے بعد بعض حضرات کا یہ قول نقل کیا کہ اس کو بدعت کہا گیا ہے۔

اب اس سے یہ تاثر دینا کہ احناف کی کتابوں میں بھی احناف نے اس کو بدعت کہا ہے، صریح دھوکہ ہے۔اور ''بہشتی زیور'' کی طرف جو یہ منسوب کیا ہے کہ اس میں نیت کے الفاظ ادا کرنے کو بدعت کہا گیا ہے، اس کا ''بہشتی زیور'' میں وجود نہیں ہے، ہاں نیت کے الفاظ کو غیر ضروری تو بتلایا گیا ہے، چاہے کہہ لے چاہے

نہ کہے۔ البتہ لمبی چوڑی نیت کو جس سے خلل واقع ہوتا ہے برا کہا گیا ہے۔ (بہشتی زیور: ۱۴/۲)

(۲) مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے ''ہدایہ'' سے نقل کیا ہے کہ نیت صرف ارادہ کو کہتے ہیں، اور شرط نیت میں یہ ہے کہ قلب سے یہ جان لے کہ کونسی نماز پڑھ رہا ہے، رہا زبان سے نیت کے الفاظ کہنا یہ معتبر نہیں ہے۔ اس کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے لکھا کہ:

''اس عبارت سے اتنا تو کھل کر سامنے آ گیا کہ زبان سے نیت نہ کرنا ہی بہتر ہے، صرف دل میں ارادہ کر لے''۔ (حدیثِ نماز: ۴۹)

راقم کہتا ہے کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے غالبًا عبارت کا مطلب ہی نہیں سمجھا، صاحبِ ''ہدایہ'' کا مطلب یہ ہے کہ نیت دل کے ارادہ کو کہتے ہیں اس لئے اگر محض زبان سے الفاظ ادا کرے اور دل میں اس کا خیال وارادہ نہ ہو تو یہ معتبر نہیں ہے؛ کیونکہ یہاں نیت ہی نہیں پائی گئی۔ لیکن اگر کوئی شخص دل میں ارادہ کے ساتھ نیت کے الفاظ بھی ادا کرے تو یہ کیسا ہے؟ یہ دوسرا مسئلہ ہے، جس کو خود صاحبِ ''ہدایہ'' نے آگے بیان کیا ہے۔

ملا علیؒ قاریؒ رقم طراز ہیں:

" ثُمَّ لَایَخْفٰی أَنَّ النِّیَّةَ بِاللِّسَانِ مَعَ غَفْلَةِ الْجِنَانِ غَیْرُمُعْتَبَرَةٍ، لِمَا وَرَدَ مِنْ أَنَّ اللّٰهَ لَایَنْظُرُإِلٰی صُوَرِکُمْ، وَلَا إِلٰی أَمْوَالِکُمْ، وَلٰکِنْ یَنْظُرُ إِلٰی قُلُوْبِکُمْ، وَأَعْمَالِکُمْ ۔ – وفی روایةٍ– وَلٰکِنْ یَنْظُرُ إِلٰی قُلُوْبِکُمْ وَنِیَّاتِکُمْ، فَلَوْ نَوٰی الظُّهْرَ بِقَلْبِهٖ فِيْ وَقْتِهٖ، وَتَلَفَّظَ بِنِیَّةِ الْعَصْرِ لَایَضُرُّهٗ ، بِخِلَافِ الْعَکْسِ، وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهِمْ" وَلَامُعْتَبَرَ بِاللِّسَانِ"۔ (مرقات: ۴۰/۱)

(پھر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ زبان سے نیت کرنا، دل کی غفلت کے ساتھ معتبر نہیں ہے؛ کیونکہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری صورتوں کو نہیں دیکھتا، اور نہ ہی تمہارے اموال کو دیکھتا ہے، لیکن تمہارے قلوب اور اعمال کو دیکھتا ہے۔ اور ایک راویت میں یہ الفاظ ہیں: ''لیکن تمہارے قلوب اور نیتوں کو دیکھتا ہے''، پس اگر کوئی ظہر کے وقت میں دل سے ظہر کی نماز کی نیت کرے اور زبان سے عصر کہے تو کچھ نقصان نہیں، برخلاف اس کے (اگر کوئی دل سے ظہر کے وقت میں عصر کی نیت کرے اور زبان سے ظہر کہے تو معتبر نہیں) یہی معنی ہیں فقہاء کے قول ''لَامُعْتَبَرَ بِاللِّسَان'' کے۔)

پس مؤلف کا ''ہدایہ'' کی عبارت پر یہ کہنا کہ: ''اس سے معلوم ہوا کہ زبان سے نیت نہ کرنا ہی بہتر ہے'' غلط فہمی ہے۔

(۳) مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے کہ:

''اس کے بعد یہ عبارت ہے: " وَيَحْسُنُ ذٰلِكَ لِاجْتِمَاعِ عَزِيْمَتِه"۔ (یعنی زبان سے نیت کرنا ارادہ کو یکسو رکھنے کے لیے اچھا ہے)، اس کی تردید اسی عبارت کے حاشیہ (۱۳) پر مولانا عبدالحی حنفی مرحوم لکھتے ہیں:" اِخْتَلَفُوْا فِيْ ذٰلِكَ اِخْتِلَافًا كَثِيْرًا ،فَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ بِدْعَةٌ،وَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ،وَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ سُنَّةٌ،وَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ مُسْتَحَبٌّ،وَالْأَصَحُّ أَنَّهٗ بِدْعَةٌ حَسَنَةٌ "(حدیثِ نماز:۴۹)

(زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرنے کے بارے میں فقہاء (حنفیہ) کا بہت اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ بدعت ہے، بعض کہتے ہیں کہ مکروہ یعنی برا ہے، بعض کہتے ہیں کہ سنت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مستحب ہے، اور صحیح یہ ہے کہ بدعتِ حسنہ ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مؤلفِ ''حدیث نماز'' کی غلط فہمی ہے، کہ علامہ عبدالحیؒ کی اس عبارت کوصاحبِ ''ہدایہ'' کی عبارت کی تردید سمجھ رہے ہیں، حالانکہ یہ تو اس کی تائید ہے؛ کیونکہ صاحب ''ہدایہ'' نے بھی اس کو سنت نہیں کہا، اور نہ ہی بدعت کہا، بلکہ مستحسن کہا ہے۔ اور ہم اوپر اس کی تحقیق کر آئے ہیں کہ یہ مستحب عندالعلماء والمشائخ ہے، جو ایک غرضِ صحیح سے اختیار کیا گیا ہے۔ لہٰذا عدمِ ثبوت کی وجہ سے اس کو بدعتِ لغوی کہنا درست ہے، اور حسنہ کہنا اس وجہ سے ہے کہ یہ ایک مطلوب چیز کے حصول کا ذریعہ ہو رہا ہے، تو حاصل یہ کہ صاحبِ ''ہدایہ'' اور مولانا عبدالحی صاحبؒ کی عبارات میں کوئی منافات و تضاد نہیں، بلکہ مولانا عبدالحی صاحبؒ نے اس کی تائید فرمائی ہے۔ تائید کو تردید سمجھنا فہم و تفقہ سے عاری لوگوں کا ہی کام ہوسکتا ہے۔

(۴) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ:

''رہا معاملہ سنت کا تو اس کے متعلق حنفی مذہب کے زبردست مجتہد اور فقیہ علامہ شرنبلالی '' مراقی الفلاح'' میں لکھتے ہیں:"إِنَّ مَنْ قَالَ مِنْ مَشَائِخِنَا أَنَّ التَّلَفُّظَ سُنَّةٌ لَمْ يَرِدُ بِهِ سُنَّةُ النَّبِي ﷺ"(حدیث نماز:۵۰)

(ہمارے مشائخ میں سے جس نے بھی یہ کہا ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا سنت ہے تو اس کے بارے میں سرے سے کوئی سنت رسول اللہ کی وارد نہیں ہوئی ہے)

راقم کہتا ہے کہ یہ بھی یا تو مؤلف کی غلط فہمی ہے یا فریب دہی ہے؛ کیونکہ اس عبارت پر مؤلف نے اعراب بھی غلط لگایا ہے اور ترجمہ بھی غلط کیا ہے، صحیح عبارت یہ ہے:"إِنَّ مَنْ قَالَ مِنْ مَشَائِخِنَا أَنَّ التَّلَفُّظَ سُنَّةٌ لَمْ يُرِدْ بِهِ سُنَّةَ النَّبِی ﷺ "اور اس کا ترجمہ اس طرح ہے کہ ''ہمارے مشائخ میں سے جنھوں نے یہ کہا کہ نیت زبان سے کرنا سنت ہے، انہوں نے اس سے نبی کی سنت مراد نہیں لی ہے''، اور اس مراد پر

خود علامہ شرنبلالی کی اسی سے متصل اگلی عبارت دلالت کرتی ہے، وہ آگے فرماتے ہیں :"بَلْ سُنَّةُ بَعْضِ الْمَشَائِخِ لِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ وَ كَثْرَةِ الشَّوَاغِلِ عَلَى الْقُلُوْبِ بَعْدَ زَمَانِ التَّابِعِيْنَ"(مراقی الفلاح:۸۳)

(بلکہ ان کی مراد بعض مشائخ کی سنت ہے اور اس کی وجہ زمانے کا اختلاف اور تابعین کے زمانے کے بعد لوگوں کے دلوں پر کاموں کی کثرت ہے)

حاصل یہ ہے کہ علامہ شرنبلالی کا مقصد اس عبارت سے ان مشائخ کی تردید نہیں جیسا کہ مؤلف نے تأثر دیا یا سمجھا ہے، بلکہ ان مشائخ کے کلام کی توجیہ ہے کہ ان کی مراد سنت رسول نہیں بلکہ سنت مشائخ ہے اور اس سنت مشائخ کے اختیار کرنے کی وجہ بھی بتادی کہ زمانے کا اختلاف ہے کہ پہلے لوگوں کو اس قدر ذہنی انتشار نہیں تھا جتنا کہ بعد کے لوگوں کو ہے، اس لیے مشائخ نے کہا کہ زبان سے بھی نیت کرلی جائے۔

اس وضاحت سے ہمارے مؤلف صاحب کی عبارت دانی وعربی دانی کی حقیقت بھی کھل جاتی ہے کہ ایک معمولی عبارت کے سمجھنے میں بھی صریح غلطی کرگئے، اور یہ بھی نہ سوچا کہ اگر یہ لفظ :" لم يردبه سنة النبي" میں "سنةُ النبی" کا لفظ "یرد" کا فاعل ہوتا جیسا کہ مؤلف نے لکھا ہے تو عربیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ "یرد" کی بجائے" ترد " صیغۂ مونث لاتے ؛ کیونکہ سنت مؤنث ہے۔

ایک شبہ اور جواب

کسی کو اگر یہ شبہ ہو کہ اہل سنت کے نزدیک تو کوئی بدعتِ حسنہ نہیں ہے، اور یہی مذہب علماءِ دیوبند کا بھی ہے، تو پھر اس کو بدعتِ حسنہ کیسے کہا گیا؟

استاذی حضرت مفتی نصیر احمد صاحبؒ نے فرمایا کہ شرعی بدعت میں حسنہ اور قبیحہ

کی تقسیم نہیں ہوتی، وہ تو قبیحہ ہی ہوتی ہے، اور بدعتِ لغوی میں یہ تقسیم ہوتی ہے، اور یہاں یہی لغوی بدعت مراد ہے؛ کیونکہ محض عدمِ ثبوت سے بدعت ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس کو بدعتِ لغوی پر محمول کرنا ضروری ہے اور حسنہ ہونا اوپر گزر چکا۔ اس کے بعد اور جو کچھ مؤلف نے فرمایا ہے اس کے جوابات اوپر کی تقریر سے ہو چکے ہیں۔ فتدبر (واللہ اعلم)

❁ پاؤں سے پاؤں ملانا ❁

اہلِ حدیث حضرات نماز باجماعت میں ایک دوسرے کے پاؤں ملا کر کھڑا ہونا ضروری سمجھتے ہیں، جس کی وجہ وہ حضرات یہ بیان کرتے ہیں کہ حدیث میں ہے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ نے فرمایا کہ میں نے دیکھا (رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں) کہ ہم میں سے آدمی اپنے ساتھی کے ٹخنے سے ٹخنہ ملاتا تھا۔ اور حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ ہمارا ایک ساتھی دوسرے ساتھی کے کاندھے سے کاندھا اور قدم سے قدم ملاتا تھا۔ (بخاری: ۱/۱۰۰)

مؤلفِ ''حدیث نماز'' بھی ان حدیثوں کو بیان کر کے احناف کو بھی اس پر عمل کی دعوت دے رہے ہیں کہ تم اگر اہلِ سنت ہو تو اس پر عمل کرو؛ کیونکہ یہ بھی سنت ہے۔ (دیکھئے حدیثِ نماز: ۵۳-۵۴)

اس موقعہ پر بھی مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اپنی عادت کے مطابق بڑی ہی مبالغہ آرائیاں کی ہیں۔ ہم پہلے احناف کا بلکہ تمام ہی ائمہ کا مذہب اور حدیثوں کا صحیح مطلب علماء کے کلام سے پیش کرتے ہیں۔

تسویۂ صف اور جمہور کا مذہب

اس میں کوئی اختلاف کسی کو بھی نہیں کہ صفوں کے درمیان برابری اہم کام ہے

امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہؒ، اورامام مالکؒ صفوف کی برابری کوسنت قراردیتے ہیں اور بعض حضرات فرض وواجب ہونے کے بھی قائل ہیں۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ’’علاّمہ ابن عبدالبرؒ نے ’’الاستذکار‘‘ میں فرمایا کہ تسویۂ صفوف کے بارے میں آثارِمتواترہ وارد ہوئے ہیں، جن میں نبی کریم ﷺ سے تسویۂ صفوف کا امرمنقول ہے، اوراس پرخلفائے راشدین کا عمل بھی ہے، نیزاس میں کسی کواختلاف نہیں ہے۔(اوجزالمسالک:۲۹۵/۳)

پاؤں سے پاؤں ملانے کا معنی

لیکن سوال یہ ہے کہ صفوں میں برابری کا مطلب کیا ہے، مؤلفِ ’’حدیث نماز‘‘ اور دیگر غیر مقلدین اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ ہر آدمی اپنا پاؤں دوسرے کے پاؤں سے ملائے۔اوراس پرحضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث جواوپرنقل کی گئی، اس سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ اس کا یہ مطلب کسی نے نہیں لیا۔اس لیے حضرت مولانا انورشاہ صاحب کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ غیرمقلدین کے مختارات میں سے ہے جس کا سلف میں نام ونشان نہیں۔(فیض الباری:۲۳۷/۲)

اورمؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے ترقی کرکے یہ بھی فرمادیا کہ حنفی مذہب کی کتابوں میں ہم اہل حدیثوں کی طرح آپ کوبھی یہی حکم ہے کہ مل کرکھڑے رہو، اوردرمیان میں جگہ نہ چھوڑوالخ۔(حدیثِ نماز:۵۳)

ہم کہتے ہیں کہ اس میں تو شک نہیں کہ ہماری کتابوں میں ملکرکھڑے ہونے اور درمیان میں جگہ نہ چھوڑنے کا حکم ہے، مگرملکرکھڑے ہونے کا یہ مفہوم جوغیرمقلدین نے لیا ہے کہ پاؤں سے پاؤں ملانا چاہئے، یہ کہاں سے اخذکرلیا؟ کتبِ احناف میں اس کا ذکرنہیں ہے بلکہ تسویۂ صفوف میں اتصال کا حکم ہے۔

اس لئے آیئے ،دیکھیں کہ علماء نے ان احادیث کا کیا مطلب بیان کیا ہے؛ کیونکہ حدیث کا وہی مطلب معتبر ہوگا جوشراح حدیث نے بیان کیا ہے۔

۱- حدیث کے مشہور شارح علامہ ابن حجر عسقلانیؒ حضرت نعمانؓ کی اسی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:"اَلْمُرَادُ بِذٰلِكَ الْمُبَالَغَةُ فِيْ تَعْدِيْلِ الصَّفِّ وَسَدِّ خَلَلِهِ "(فتح الباری:۲۱۱/۲)

(اس سے مرادصف کی برابری میں اور درمیان صف میں جگہ بند کرنے میں مبالغہ بیان کرنا ہے)

۲-علامہ قسطلانی شافعیؒ نے نعمان ابن بشیرؓ کی مذکورہ حدیث کا مطلب ان الفاظ سے بیان کیا ہے "اَلْمُرَادُ بِذٰلِكَ الْمُبَالَغَةُ فِیْ تَعْدِيْلِ الصَّفِّ وَسَدِّ خَلَلِهِ " (ارشادالساری شرحِ بخاری:۷۶/۲)

(یعنی الزاقِ منکب وقدم سے مراد،تعدیل صف میں مبالغہ اور خلل کو بند کرنا ہے)

۳-شارح بخاری علاّمہ بدرالدین العینی اس کی شرح میں ارشادفرماتے ہیں: "أَشَارَ بِهٰذَا إِلٰى الْمُبَالَغَةِ فِيْ تَعْدِيْلِ الصُّفُوْفِ وَسَدِّ الْخَلَلِ فِيْهِ"(عمدۃ القاری شرح بخاری:۳۶۰/۴)

(یعنی الزاقِ منکب وقدم سے تعدیل صفوف اور درمیانی جگہوں کو بند کرنے میں مبالغہ کی جانب اشارہ ہے)

۴-محدث شہیر علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ مراداس سے تعدیل صف میں مبالغہ ہے اور خلل کو بند کرنا ہے، یہی فقہاء اربعہ کے یہاں اس کا مطلب ہے کہ درمیان میں جگہ نہ چھوڑی جائے کہ جس میں تیسرا داخل ہو سکے۔ نیز فرمایا کہ صحابہ اور تابعین کے تعامل سے ہم نے سمجھا کہ "اِلزاقِ منکب"

(یعنی کندھے ملانے سے) صحابہ کی مراد صرف آپس میں ملنا اور جگہ نہ چھوڑنا ہے۔ (فیض الباری:۲/۲۳۶)

۵-شارح ترمذی علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں:" وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَالتَّسْوِيَةُوَالْإِعْتِدَالُ لِكَيْلَا يَتَأَخَّرَأَوْيَتَقَدَّمَ فَالْمُحَاذَاةُ بَيْنَ الْمَنَاكِبِ وَإِلْزَاقِ الْكِعَابِ كِنَايَةٌ عَنِ التَّسْوِيَةِ۔"(معارف السنن:۲/۲۹۸)

(یعنی حاصل یہ کہ مراد تسویہ اور اعتدال ہے، تاکہ کوئی موخر اور مقدم نہ ہو، پس کاندھوں کے درمیان برابری اور ٹخنوں کا ملانا یہ تسویۂ صفوف سے کنایہ ہے)

۶-حضرت مفتی مہدی حسن صاحبؒ" قلائد الازہار شرح کتاب الآثار" میں فرماتے ہیں:"بس الزاقِ منکب بالمنکب اور الزاقِ کعب بکعب ورکبہ برکبہ وقدم بقدم اور محاذاتِ اعناق ومحاذاتِ مناکب، یہ تمام کی تمام ایک ہی معبر ومعنون کی تعبیرات ہیں اور وہ اعتدال وتسویہ اور مقاربہ اور آپس میں محاذات اور اتصال ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور الزاقِ حقیقی کے معنی مراد نہیں ہیں اور کیسے مراد لے سکتے ہیں جبکہ گھٹنے سے گھٹنے کا ملانا متحقق ہی نہیں ہوسکتا، جیسا کہ مشاہدہ ہے، پس مراد محض محاذات ہے اور اس کا سوائے اس کے جس کو بصیرت نہ ہو انکار نہیں کرسکتا۔(قلائد الازہار:۲/۶۷)

شراح حدیث کی ان تشریحات سے واضح ہوا کہ قدم سے قدم یا کاندھے سے کاندھا ملانے سے مقصود صرف صفوں کی درستی و برابری میں مبالغہ بیان کرنا ہے، اور اس کا حقیقی معنے مراد نہیں۔

الزاقِ کعب کے حقیقی معنی مراد نہیں

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ:

۱- حضرت نعمان بن بشیر کی ایک روایت میں ''ٹخنے سے ٹخنہ'' ملانے کا ذکر ہے، اور دوسری میں بجائے ٹخنہ کے ''پیر سے پیر'' ملانے کا ذکر ہے اور اس کے ساتھ ہی ''کاندھے سے کاندھا'' ملانے کا بھی ذکر ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں کو جمع کرنا مشکل ہے کہ ٹخنے بھی ایک دوسرے سے ملیں اور کاندھے بھی، اسی لئے ٹخنے ملانے کی روایت پر اہلِ حدیث نہ عمل کرتے ہیں اور نہ عمل کر سکتے ہیں، البتہ پیر سے پیر ملانے کی روایت پر عمل کرتے ہیں، شاید یہ تاویل کرتے ہوں کہ ٹخنے ملانے سے مراد پیر ملانا ہی ہے، مگر اس کے بجائے ان کو یہ تاویل کرنا چاہئے کہ اصل تو ٹخنے ملانا ہی ہے، اس کو قدم سے بھی تعبیر کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ٹخنے سے ٹخنے ملا کر کھڑا ہونا چاہئے، تا کہ دونوں روایات پر عمل ہو، مگر ٹخنے ملانے کا تو ذکر بھی نہیں کرتے، عمل تو بعد کی بات ہے۔

اسی طرح حضرت انسؓ کی روایت میں کاندھے ملانے کا بھی ذکر ہے، مگر اس کا اہل حدیث لوگ کوئی تذکرہ بھی نہیں کرتے، محض قدم ملانے کا ذکر کیا جاتا ہے۔ آخر کیوں؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ دونوں باتوں پر عمل مشکل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مراد اس کا حقیقی معنیٰ نہیں ہے، بلکہ صرف مبالغہ ہے۔

۲- اس کے حقیقی معنیٰ مراد نہ ہونے پر ''ابوداوٗد'' کی ایک حدیث اشارہ کرتی ہے، اس میں حضرت نعمان بن بشیرؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

''فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَلْزَقُ مَنْكِبَهٗ بِمَنْكِبِ صَاحِبِهٖ وَرُكْبَتَهٗ بِرُكْبَةِ صَاحِبِهٖ وَكَعْبَهٗ بِكَعْبِهٖ'' (یعنی میں نے دیکھا کہ آدمی اپنے کندھے کو اپنے ساتھی کے کندھے سے اور اپنے گھٹنے کو اپنے ساتھی کے گھٹنے سے اور اپنے ٹخنے کو (اپنے ساتھی کے) ٹخنے سے ملاتا تھا۔ (ابوداوٗد: ۱/۹۷، سنن بیہقی: ۳/۱۴۳)

امام ابن الملقن نے ''خلاصۃ البدر المنیر ''میں ابن خزیمہ وابن حبان سے، امام ابن حجرؒ نے ''فتح الباری'' میں، اور زرقانی نے ''شرح موطا'' میں اس حدیث کی ابن خزیمہؒ سے تصحیح نقل کی ہے۔ (خلاصۃ البدر المنیر :۱/۲۸، فتح الباری:۲/۲۱۱، زرقانی علی المؤطا:۱/۴۵۲)

اس حدیث میں کندھوں اور ٹخنوں کے ساتھ گھٹنوں کا بھی ذکر ہے، حالانکہ اس کو ملانے کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کیا اہل حدیث لوگ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے کبھی گھٹنوں سے گھٹنے ملاتے ہیں؟

علامہ انور شاہ کشمیری نے فرمایا کہ خود غور کرو کہ کیا پیروں سے پیر ملانے کے ساتھ ساتھ کاندھے سے کاندھا ملانا، بغیر مشقت کے ممکن بھی ہے؟ بلکہ کوشش کے بعد بھی ممکن نہیں ہے۔ (فیض الباری:۲/۲۳۷)

غرض یہ کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ اور حضرت انسؓ کا مطلب اس سے یہ ہرگز نہیں کہ حقیقتاً پاؤں سے پاؤں اور کندھوں سے کندھا ملاتے تھے، بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ درمیان میں حتی الامکان جگہ نہ چھوڑتے تھے اور سب کے سب مل کر ایسا کھڑے ہوتے کہ اگر تیر بھی پھینکا جائے تو دوسرے کونے میں کسی کو لگے بغیر پہنچ جاتا تھا؛ کیونکہ کوئی مقدم اور کوئی موخر نہ ہوتا تھا۔ اگر اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے تو ظاہر ہے کہ بلا مشقتِ شدید اس پر عمل کرنا ممکن نہیں اور تکلف وتصنع کے بغیر اس کو اپنانا خارج از امکان ہے؛ کیونکہ ایک طرف تو کندھوں کو ملانا اور پھر اس کے ساتھ ہی پیروں سے پیر اور ٹخنوں سے ٹخنے اور مزید گھٹنوں سے گھٹنے ملانا بڑا مشکل ہے، اسی لیے یہ حضرات اہلِ حدیث کندھوں والی بات کی طرف توجہ اور التفات ہی نہیں کرتے، اور نہ ٹخنوں وگھٹنوں والی بات کی طرف توجہ دیتے ہیں،

صرف قدم ملانے کی طرف متوجہ اور اسی پر مصر ہیں۔

۳- حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: "رَاصُّوا صُفُوفَكُمْ وَقَارِبُوا بَيْنَهَا وَحَاذُوا بِالْأَعْنَاقِ" (نسائی شریف:۹۳/۱، سنن بیہقی: ۱۴۲/۳)

(صفوف کو ملاؤ اور صفوف کو قریب قریب قائم کرو اور گردنوں کو برابر کرو۔ (کہ کوئی اوپر کوئی نیچے نہ ہو)

اس روایت میں گردنوں کو بھی برابر کرنے کا حکم خود رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے، تو کیا اس پر عمل ممکن بھی ہے کہ بڑی گردن والا اور چھوٹی گردن والا دونوں برابر ہوکر کھڑے ہوجائیں؟ معلوم ہوا کہ یہ محض تسویہ صفوف اور اعتدالِ قائمین سے کنایہ ہے کہ سب برابر برابر کھڑے ہوں، کوئی آگے پیچھے نہ ہو، کوئی اونچ نیچ نہ ہو، تاکہ صفوفِ ملائکہ سے مکمل مشابہت ہوجائے، اور اسی کا مختلف احادیث میں حکم دیا گیا ہے مثلاً:

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ: " كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَمْسَحُ عَوَاتِقَنَا وَيَقُولُ: اِسْتَوُوا وَلَا تَخْتَلِفُوا " (مسلم:۱۸۱/۱، نسائی:۹۳/۱)

(رسول اللہ ﷺ نماز میں ہمارے کندھوں کو چھوتے اور فرماتے کہ برابر کھڑے ہو، اور اختلاف نہ کرو)

اور حضرت براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ: "كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَتَخَلَّلُ الصُّفُوفَ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلٰى نَاحِيَةٍ، يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا وَصُدُوْرَنَا، وَيَقُولُ: لَاتَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ " (نسائی:۹۳/۱)

(رسول اللہ ﷺ صفوں کے درمیان ادھر سے ادھر جاتے اور ہمارے سینوں

اور کندھوں کو چھوتے (یعنی برابر کرتے تھے) اور فرماتے اختلاف نہ کرو، کہ کہیں تمہارے دلوں میں اختلاف نہ آجائے)

ایک دوسری روایت میں حضرت نعمانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہماری صفوں کو اس طرح سیدھا فرماتے گویا کہ آپ تیر (کا نشانہ) برابر کر رہے ہوں۔ (مسلم: ۱/۱۸۲، سنن بیہقی: ۳/۱۴۳)

ان تمام روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوگا کہ مقصود صفوف کی درستی ہے، جس کو مختلف تعبیرات سے بیان کیا گیا ہے اور یہ سب بغرضِ تسویہ اور مبالغہ فی الاعتدال بیان فرمایا گیا ہے، اگر صرف پیر ہی ملانا کوئی مقصود ہوتا تو نبی کریم ﷺ ''حَاذُوا بِالْاَعْنَاقِ'' کی طرح اس کو بھی بیان فرماتے۔ نیز آپ جب کاندھوں اور سینوں کو چھوتے ہوئے ان کو برابر فرما رہے تھے تو پیروں کو بھی ضرور ملاتے ہوئے اور یہ فرماتے ہوئے جاتے کہ ان کو ملاؤ۔ واذ لیس فلیس۔

حاصل یہ کہ مقصود ان تمام اصحاب کا تسویۂ صفوف کو بیان کرنا ہے، پیر کو ملانا یا کندھوں کو ملانا بیان کرنا مقصود نہیں ہے، اور یہ تعبیرات ہیں جو مبالغہ بیان کرنے کے لیے استعمال کی گئی ہیں۔ ھذا ما عندنا و العلم عنداللّٰہ العلام.

❁ دو پیروں کے درمیان کا فاصلہ ❁

جب نماز میں کھڑے ہوں تو علماء حنفیہ نے لکھا ہے کہ دو پیروں کے درمیان چار اُنگل کا فاصلہ ہونا مستحب ہے، اس پر تنقید کرتے ہوئے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ:

''بعض کتابوں میں جو یہ لکھا ہے کہ صف میں کھڑے ہوکر اپنے دونوں پاؤں کے درمیان صرف چار انگل کی جگہ رکھے، تو یہ بات عقل و نقل کے بالکل

خلاف ہے۔ اور یہ بات نہ اللہ ورسول کی فرمودہ اور نہ صحابۂ کرام کی اختیار کردہ، اور نہ کسی امام کی بیان کردہ، بلکہ اس قدر بے اعتناء ہے کہ اس کی سند اور دلیل روئے زمین پر کہیں موجود نہیں ہے''۔ (حدیثِ نماز: ۵۶)

راقم عفی اللہ عنہ کہتا ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا یہ دعوی کہ یہ عقل ونقل کے خلاف ہے، مبنی علی الجہالت ہے اور بے بنیاد اور خلافِ تحقیق بات ہے۔ نیز حقائق سے عدمِ واقفیت اور ظاہر پرستی کا تباہ کن نتیجہ ہے۔ اس لیے ہم یہاں پر بعون اللہ تعالیٰ ناظرین کے سامنے چند سطور لکھ کر مسئلہ کی اصل نوعیت کو واشگاف کریں گے۔

چار انگل سے تحدید مراد نہیں

سب سے پہلے یہ بات ملحوظ رکھنا چاہئے کہ احناف کے یہاں دونوں قدم کے درمیان چار انگل کا فاصلہ جو بیان کیا گیا ہے اس سے تحدید مراد نہیں ہے۔ خود احناف کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے۔ مولانا بنوریؒ نے لکھا کہ: ''حق یہ ہے کہ قدمین کے درمیان فصل میں کوئی تحدید نہیں ہے''۔ (معارف السنن: ۲/۲۹۸)

اس کے علاوہ احناف کا عمل خواہ علماء کا ہو، یا غیر علماء کا، یہ بتلاتا ہے کہ مراد تحدید نہیں ہے، کوئی بھی اس تحدید کو حقیقت پر محمول نہیں کرتا۔ رہے بعض جہلاء ان کا تو کوئی اعتبار نہیں اور نہ ہی ان سے مذہبِ احناف پر کوئی حرف آسکتا ہے۔

اب رہا یہ کہ کتابوں میں اس کی قید کیوں لگائی گئی؟ تو اصل بات یہ ہے کہ آدمی کو بے تکلف کھڑے ہونے میں کم وبیش چار انگل کا فاصلہ کافی ہوتا ہے، اور اگر کسی کو بے تکلف کھڑے ہونے کے لیے اس سے زیادہ فاصلہ کا تقاضا ہو تو اس کی بلا کسی کراہت کے اجازت ہے۔ تو اصل یہ ہے کہ آدمی بے تکلف اور بلا تصنع کھڑا ہو سکے،

اور چونکہ معمولی ڈیل ڈول والوں کے لئے عموماً چار انگل کا فاصلہ کافی ہوتا ہے، اسی لیے اس کو ذکر کیا گیا ہے، ورنہ اس سے تحدید مراد نہیں ہے۔ اور اس کے بیان کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو کہ کم علمی کی بنا پر ایسے معاملات میں متردد و پریشان رہتے ہیں، تو ان جیسے لوگوں کی سہولت کی غرض سے ایسے احکام لکھ دیے جاتے ہیں جن کا ماخذ قرآن و حدیث ہی ہوتا ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ چار انگل کی تحدید نہیں ہے، بلکہ کم و بیش اتنی مقدار مراد ہے، تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکے جس کو ہم نے اوپر حقائق سے عدمِ واقفیت اور ظاہر پرستی سے تعبیر کیا تھا۔ اس تحدید کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے حدیث میں جناب رسول اللہ ﷺ نے استنجاء میں تین ڈھیلے لینے کا حکم فرمایا، اس سے فرقۂ ظاہریہ نے یہ سمجھا کہ تین کا عدد خاص طور سے مراد ہے۔ اور احناف نے اس کی حقیقت اور اصلیت کو پہچان کر کہا کہ مراد تحدید نہیں بلکہ مراد استنزاہ و صفائی ہے، خواہ وہ دو ڈھیلوں سے حاصل ہو جائے، یا تین سے، یا اس سے زائد سے۔ مگر چونکہ عموماً تین عدد ڈھیلوں سے حاجت پوری ہو جاتی ہے، اس لیے حدیث میں تین کا ذکر فرما دیا۔

اسی طرح یہاں فقہاء کے کلام میں چار انگل سے تحدید مراد نہیں، بلکہ انسان کی ہیئت طبعی کا اندازہ لگا کر بتایا گیا ہے کہ دو پیروں کے درمیان چار انگل کا فاصلہ ہونا چاہئے، اور اس ہیئتِ طبعی و حالتِ وضعی کو خشوع اور خضوع میں دخل ہے؛ کیونکہ اس کے خلاف میں تکلف اور تصنع ہے جو کہ خشوع میں خلل ڈالتا ہے۔

اور اتنی بات احادیث سے ثابت ہے کہ قیام میں حالتِ وضعی کو باقی رکھنا چاہئے، چنانچہ:

(۱) حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا"صَفُّ الْقَدَمَیْنِ وَوَضْعُ الْیُمنیٰ عَلٰی الْیُسْرٰی مِنَ السُّنَّةِ"۔(ابوداؤد:۱/۱۱۰)

(یعنی پیروں کو ملا کر رکھنا اور دائیں ہاتھ کو (نماز میں) بائیں پر رکھنا سنت ہے)

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کے صاحبزادے حضرت ابوعبیدہ تابعیؒ بیان کرتے ہیں کہ ایک آدمی کو حضرت عبداللہ نے نماز میں دونوں پیروں کو ملائے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ " خَالَفَ السُّنَّةَ وَلَوْ رَاوَحَ لَكَانَ أَفْضَلَ "(اس نے سنت کی مخالفت کی، اگر یہ مراوحہ کرتا تو افضل تھا) کہ دونوں کو ملا کر نہ کھڑا ہوتا اور آرام سے بلا تکلف کھڑا ہوتا۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اگر مراوحہ کرتا تو مجھے زیادہ اچھا معلوم ہوتا۔(نسائی شریف:۱/۱۰۳)

یہ دونوں روایتیں اگرچہ کہ موقوف ہیں، مگر دونوں ہی بحکمِ مرفوع ہیں؛ کیونکہ صحابی کا لفظ سنت کہنا مرفوع ہونے پر دلیل ہوتا ہے۔

علامہ نووی لکھتے ہیں:"وَأَمَّا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ : أُمِرْنَا بِكَذَا أَوْ نُهِيْنَا عَنْ كَذَا أَوْ مِنَ السُّنَّةِ كَذَا ، فَكُلُّهُ مَرْفُوْعٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيْحِ الَّذِيْ قَالَهُ الْجَمْهُوْرُ مِنْ أَصْحَابِ الْفُنُوْنِ"۔(مقدمہ شرحِ مسلم:۱۷)

(یعنی جب صحابی یوں کہے کہ ہم کو اس کا حکم دیا گیا، یا اس سے روکا گیا، یا سنت میں سے یہ ہے، تو یہ سب کا سب، صحیح مذہب کے اعتبار سے مرفوع ہے جس کے جمہور اہلِ فن قائل ہیں۔)

اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی "شرحِ النخبہ:۸۳" میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔

اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ان سے روایت کرنے والے حضرت ابوعبیدہؒ ہیں، ان کے بارے میں محدثین نے کہا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے " باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بأيتهن

یبدأ"اور" باب ما جاء في مقدار القعود في الركعتين الأوليين" میں فرمایا: "إِنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ" اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی ''وضو بالنبیذ'' کے مسئلہ میں اس کی صراحت کی ہے۔(سنن ترمذی:۴۳/۱ و۸۵/۱، طحاوی:۷۵/۱)

مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا سماع ''طبرانی'' کی ایک روایت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہے جس میں انہوں نے ''سَمِعَ'' کے لفظ سے اپنے والد سے سننا بیان کیا ہے۔ علامہ بدرالدین العینی نے ''عمدۃ القاری شرح بخاری'' میں ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے جو ابوعبیدہ کے اپنے والد سے سماع نہ ہونے کے قائل ہیں، لکھا ہے کہ: یہ قول مردود ہے، پھر ''معجم اوسط طبرانی'' کی روایت اور ''مستدرک حاکم'' کی روایت کے حوالے سے سماع ثابت کیا ہے، اور نیز آگے چلکر فرمایا کہ سماع نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں؛ کیونکہ حضرت عبداللہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات برس کی تھی، اور سات برس کا بچہ جب غیروں واجنبیوں سے سماع کرسکتا ہے تو خود اپنے باپ سے کیوں نہیں کرسکتا؟۔(عمدۃ القاری:۴۲۹/۲-۴۳۰)

لہٰذا حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا سماع محقق ہے، اور یہ حدیث منقطع نہیں بلکہ متصل ہے۔

غور کیجئے کہ ان روایات میں سے ایک میں ''صفّ القدم'' یعنی پیروں کے ملانے کو سنت کہا گیا ہے، اور دوسری روایت میں ''صف القدم'' ہی کو خلافِ سنت بتلایا گیا ہے۔، اور دونوں میں اگر چہ لفظاً تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیونکہ پہلی روایت میں صفِ قدم سے مراد زیادہ کشادہ کرنے کی نفی ہے اور دوسری روایت میں صفِ قدم سے مراد زیادہ ملانے کی نفی ہے۔ اور دوسری روایت میں" لو راوح لكان أفضل" کے الفاظ اس مراد پر صریح دلالت کررہے

ہیں؛ کیونکہ زیادہ ملانے میں بھی راحت نہیں بلکہ کلفت ہے اور زیادہ کشادہ کرنے میں بھی کلفت ومشقت ہے، تو مطلب دونوں روایات کا یہ ہے کہ اعتدال کے ساتھ جوصورت بلاتکلف وتصنع حاصل ہوتی ہے، اس پر قائم رہنا سنت ہے جو کہ مراوحہ ہے۔

مراوحہ کی تفسیر

مراوحہ کے معنےٰ اہلِ لغت نے یہ لکھے ہیں کہ کبھی اس قدم پر کھڑا ہونا اور کبھی دوسرے پر کھڑا ہونا۔(لسان العرب:۴۵۵/۲،القاموس المحیط:۲۸۲/۱)

اورعلامہ کشمیریؒ نے اس کے معنی "تفریج بین القدمین"(دو قدموں کے درمیان فاصلہ رکھنا)بیان کئے ہیں۔(فیض الباری:۲۳۷/۲)

راقم کہتا ہے کہ ''روِح: بکسرِ العین'' کے معنی کشادہ ہونے کے ہیں،اس سے ''مراوحہ'' بمعنیٰ کشادہ کرنا ہے اوراس کی تائید سیاقِ کلام سے بھی ہوتی ہے، چونکہ ''صف بمعنی ضم'' کے مقابلہ میں مراوحہ بولنا اس کے بمعنیٰ ''تفریج'' ہونے کی تائید کرتا ہے۔واللہ اعلم

نیز''مصنف عبدالرزاق''میں حضرت عبداللہ بن عمر کا بھی یہی طریقہ بتایا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابن جریج کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت نافع نے بتایا کہ " إِنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يُفَرْسِخُ بَيْنَهُمَا وَلَا يَمُسُّ إِحْدٰهُمَا الْأُخْرٰى وَ قَالَ بَيْنَ ذٰلِكَ " (حضرت عبداللہ بن عمر قدموں کو کشادہ نہیں رکھتے تھے اور نہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے مس کرتے تھے،فرمایا کہ ان کے درمیانی شکل ہوتی تھی)۔(مصنف عبدالرزاق:۲۶۴/۲)

نیز ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء سے نماز میں دونوں قدموں کو

ملانے کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ:" أَمَّا هٰكَذَا حَتّٰى تُمَاسَ بَيْنَهُمَا فَلَا،وَلٰكِنْ وَسَطاً بَيْنَ ذٰلِكَ "(اس طرح کہ دونوں قدم مس ہو جائیں،ایسا نہیں لیکن درمیانی صورت ہو)۔(مصنف عبدالرزاق:۲۶۴/۲)

حاصل یہ ہے کہ ان روایات میں قدموں کو زیادہ ملانے اور زیادہ کشادہ رکھنے کو خلافِ سنت کہا گیا ہے، لہٰذا معتدل طریقہ اختیار کرنا چاہئے ،اور یہ بات چونکہ عموماً چار انگل سے یا کم وبیش سے حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کا ذکر فقہاء نے کیا ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے فقہاء کرام نے غسل کے تین فرائض بیان کئے ہیں، ایک کلی کرنا ،دوسرے ناک میں پانی ڈالنا ،اور تیسرے سارے بدن پر پانی بہانا، حالانکہ یہ تعبیر نہ قرآن میں آئی ہے اور نہ حدیث میں ،مگر اس کے باوجود اس کو بے دلیل نہیں کہہ سکتے ؛ کیونکہ یہ دراصل قرآن میں بیان کردہ حکم :" وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا "[المائدۃ:٦] کی ایک دوسری تعبیر ہے ؛ کیونکہ اللہ تعالی نے یہ فرمایا کہ غسل میں خوب اچھی طرح پاک ہو جاؤ،اور یہ پاکی اس طرح ہوگی کہ جہاں تک بدن میں پانی پہنچایا جا سکتا ہے وہاں تک پانی پہنچاؤ،لہذا فقہاء نے اندازہ لگایا اور فرمایا کہ تین فرض ہیں اور بعض نے بعض اعضاء کو الگ الگ شمار کیا اور فرائض کی تعداد اس سے زیادہ بتائی ، یہ سب دراصل اسی حکم خداوندی کی مختلف تعبیرات ہیں، ان کو بے دلیل نہیں کہا جا سکتا۔

اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کا یہ کہنا کہ چار انگل کا فاصلہ ہونا چاہئے ، حدیث ہی کی ایک آسان و نئی تعبیر ہے اس کو بے دلیل کہنا ،اسلوب بیان سے ناواقفیت ہے۔

اس سے بخوبی واضح ہوگیا کہ یہ بات بطریقِ عقل بھی اور بطریقِ نقل بھی ثابت ہے: بطریقِ نقل تو ابھی مذکور ہوا، رہا بطریقِ عقل تو اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس طرح بلا تکلف کھڑے ہونے میں خشوع وخضوع جو کہ مقصودِ اعظم ہے، حاصل ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کرنے میں خشوع وخضوع میں خلل ہوتا ہے، لہٰذا اس نظریۂ عقلی سے بھی اس کی تائید ہوگئی اور ساتھ ہی مؤلف کا بے بنیاد دعویٰ باطل ہوگیا۔ واللہ أعلم وعلمه أتمّ.

❁ تکبیرِ تحریمہ ❁

تکبیرِ تحریمہ بالاتفاق سب کے نزدیک فرض ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی، البتہ لفظِ ''اللہ أکبر'' کہنا ہی ضروری ہے یا اللہ تعالیٰ کے دوسرے ناموں سے بھی نماز شروع کی جاسکتی ہے؟ اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ (امام شافعی وامام مالک وامام احمد رحمھم اللّٰہ) کے نزدیک تو لفظِ ''اللہ أکبر'' کہنا ہی ضروری ہے، اس کے بغیر نماز شروع ہی نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر اس لفظ کے علاوہ کسی اور لفظ سے جو اللہ کی تعظیم پر دلالت کرے، نماز شروع کی جائے تو نماز شروع ہوجائے گی، لیکن خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگی۔

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے بعد احناف کے مذہب کو بے سند و بے بنیاد قرار دیا ہے۔ (حدیثِ نماز: ۵۹)

مگر یہ انصاف اور حق شناسی سے بعید اور خود ایک بے بنیاد دعویٰ ہے؛ کیونکہ مؤلف نے جو دلائل بیان کئے ہیں، وہ اپنے مدعیٰ پر دلالت نہیں کرتے جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' اصل مسئلہ کی نوعیت ہی نہ سمجھ سکے، ورنہ یہ بے بنیاد دعویٰ نہ کرتے، اور ایسا ان کو دوسرے مواقع پر بھی ہوا ہے کہ مسئلہ کی نوعیت سمجھے بغیر ہی، مذہبِ احناف پر بے سند و بنیاد ہونے کا الزام لگا دیا۔ اس لئے ہم اول مسئلہ کی نوعیت بتائیں گے، پھر اس کی دلیل بیان کریں گے، جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مؤلف کو یہاں خلطِ مبحث ہوا ہے یا پھر یہ عناد اور بے انصافی کا نتیجہ ہے۔ واللہ یقول الحق ویھدی الی طریق مستقیم۔

حنفیہ کا مسلک اور ان کی دلیل

مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کے کسی بھی نام سے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہو، نماز شروع کی جا سکتی ہے، اگرچہ ''اللہ اکبر'' کے سوا کسی اور اللہ کے نام سے نماز کا شروع کرنا سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔

اس پر آپ کا استدلال قرآن پاک کی آیت سے ہے:

﴿ وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ﴾ (الاعلیٰ:۱۵)

(یعنی (کامیاب ہوا) وہ شخص جس نے اللہ کا نام لیا اور نماز پڑھی)

اس آیت میں باتفاقِ مفسرین تکبیرِ تحریمہ کا ذکر ہے اور یہاں ''ذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ'' (اللہ کا نام لیا) سے اس کو تعبیر کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ کوئی بھی اللہ کا نام لیا جائے اس سے نماز شروع ہو جاتی ہے۔

ملا علی قاریؒ ''شرحِ نقایہ'' میں فرماتے ہیں:

''فَالتَّكْبِيْرُيَجُوْزُبِلَفْظِ ''اَللّٰهُ أَكْبَرُ''وَبِكُلِّ مَا دَلَّ عَلٰى تَعْظِيْمِهٖ تَعَالٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى، فَإِنَّهٗ بِإِطْلَاقِهٖ يَدُلُّ عَلٰى جَوَازِ الشُّرُوْعِ فِيْ الصَّلٰوةِ بِكُلِّ ذِكْرٍعَلٰى سَبِيْلِ التَّعْظِيْمِ كَ''اَللّٰهُ أَجَلُّ، وَالرَّحْمٰنُ أَكْبَرُ، وَاللّٰهُ أَعْظَمُ إِلٰى

آخِرِہٖ"۔(شرح النقایۃ:۱/۲۹)

(پس تکبیر جائز ہے ''اللہ اکبر'' کے لفظ سے اور ہراس سے جواللہ کی تعظیم پر دلالت کرے،جس کی دلیل "وذکراسم ربه فصلی" ہے؛ کیونکہ یہ اپنے اطلاق کی وجہ سے دلالت کرتا ہے نماز کے ہراس ذکر سے شروع کے جواز پر جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے،جیسے الله أجل ، الرحمٰن أكبر، الله أعظم)

دوسری دلیل امام ابوحنیفہ کی یہ ہے کہ تکبیر کے معنی تعظیم ہی کے ہیں۔چنانچہ ''تفسیرِ خازن'' میں آیت ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (مدثر:۳) (اپنے رب کی بڑائی بیان کیجئے) کی تفسیر ان الفاظ سے کی ہے "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ أَيْ عَظِّمْ رَبَّكَ عَمَّا يَقُوْلُهُ عَبَدَةُ الْأَوْثَانِ"۔(اپنے رب کی ان چیزوں سے جو مشرکین کہتے ہیں بڑائی بیان کیجئے)(تفسیرِ خازن:۴/۳۲۶)

اسی طرح ''تفسیرِ کبیر'' میں امام رازیؒ نے علامہ کلبیؒ سے نقل کیا ہے:" قَالَ الْكَلْبِيُ: عَظِّمْ رَبَّكَ عَمَّا يَقُوْلُهُ عَبَدَةُ الْأَوْثَانِ"۔(تفسیرِ کبیر:۳۰/۱۹۰)

اس لئے آپ نے فرمایا کہ اللہ کی تعظیم پر دلالت کرنے والے کسی بھی نام سے نماز شروع کی جاسکتی ہے؛ کیونکہ اللہ نے تعظیم کا ہی مطالبہ کیا ہے۔

لہذا کوئی شخص لفظ" الله أكبر" نہ کہے، بلکہ کسی اور لفظ جیسے "الله أجل" یا ''الرحمن أكبر" وغیرہ کہے تو نماز شروع ہوجائے گی۔لیکن خود احناف کے یہاں بھی اس سے نماز میں کراہیت آجاتی ہے؛ کیونکہ لفظ ''اللہ اکبر'' سے تکبیر باندھنا ان کے نزدیک بھی واجب ہے، اسی لیے احناف کے یہاں عمل ''اللہ اکبر'' کہنے ہی پر ہے اور دوسرے الفاظ استعمال نہیں کرتے۔

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں:

"وَلَفْظَةُ " اَللّٰهُ أَكْبَرُ" ثَبَتَتْ بِالْخَبَرِ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ حَتّٰى يُكْرَهَ الْإِفْتِتَاحُ بِغَيْرِهِ لِمَنْ يُحْسِنُهُ"۔(اور لفظ "الله أكبر" حدیث سے ثابت ہوا ہے، پس اس پر عمل کرنا واجب ہے، حتی کہ دوسرے الفاظ سے شروع کرنا اس شخص کے لیے جو اس کو صحیح ادا کرسکتا ہو، مکروہ ہے)

علامہ شیخ ابراھیم الحلبی ''غنیۃ المستملی ''میں لکھتے ہیں:

" وَذٰلِكَ لِأَنَّ التَّكْبِيرَ الْمَذْكُورَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ "وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ" وَحَيْثُمَا ذُكِرَ مِنَ الْمَنْصُوْصِ مَعْنَاهُ التَّعْظِيْمُ، فَكَانَ مِنَ الْمَطْلُوْبِ بِالنَّصِّ التَّعْظِيْمُ، وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى "وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" وَهُوَ أَعَمُّ مِنْ لَفْظَةِ "اَللّٰهُ أَكْبَرُ" وَغَيْرِهِ وَلَا إِجْمَالَ فِيْهِ، فَالثَّابِتُ بِالْفِعْلِ الْمُتَوَارِثِ حِيْنَئِذٍ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ لَاالْفَرْضِيَّةَ وَبِهٖ نَقُوْلُ حَتّٰى يُكْرَهُ لِمَنْ يُحْسِنُهُ تَرْكُهُ ۔''(غنیۃ المستملی:۲۲٦)

(یہ اس لئے کہ اللہ کے قول "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" اور حدیث:"وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ" میں اور جہاں بھی تکبیر کا ذکر کیا گیا ہے اس کے معنے تعظیم کے ہیں، لہذا نص سے تعظیم ہی مطلوب ہوگی، اور اس کی تائید اللہ کے اس قول "وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" سے بھی ہوتی ہے، اور یہ "اَللّٰهُ أَكْبَرُ" وغیرہ الفاظ سے عام ہے، اور اس میں کوئی اجمال نہیں ہے، پس متوارث عمل سے جو ثابت ہے وہ وجوب کا فائدہ دیگا، نہ کہ فرضیت کا، اور ہم اسی کے قائل ہیں، حتی کہ جو لفظ "اَللّٰهُ أَكْبَرُ" کو ٹھیک ادا کرنے کی صلاحیت کے باوجود اس کو ترک کردے تو یہ مکروہ ہے)

حضرت علامہ مفتی مہدی حسن صاحب'' قلائد الازہار شرحِ کتاب الآثار''میں فرماتے ہیں:

''امام مالکؒ اول (یعنی اَللّٰہُ أَکْبَرُ) کومتعین کرتے ہیں ؛ کیونکہ یہی متوارث ہے۔ اس کا (احناف کی جانب سے) جواب دیا گیا کہ توارث تومفید سنیت یاوجوب ہوتا ہےاورہم اسی کے قائل ہیں ؛ کیونکہ اصح قول کی بناپربغیر ''اَللّٰہُ أَکْبَرُ'' کہے نماز کی افتتاح کرناامام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ جیسا کہ ''تحفہ'' ''ذخیرہ''اور''نہایہ'' وغیرہ میں ہے،اور پوری بحث'' حلیہ'' میں ہے۔ یہ مسئلہ اس قول پرمبنی ہے کہ اگردوسرے الفاظ سے افتتاح کرےتوواجب حاصل نہ ہوگا،اسی کوعلامہ شامیؒ نے کہاہے،اورحدیث (تَحْرِیْمُھَا التَّکْبِیْرُ وَتَحْلِیْلُھَاالتَّسْلِیْمُ) میں یہی مذکورہے۔اس سے ان مخالفین کا زعم ختم ہوگیا جو کہتے ہیں کہ احناف نصوص کی مخالفت کرتے ہیں۔(قلائدالازہارشرحِ کتاب الآثار:۱/۱۹۸)

اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سنت کے مطابق لفظِ ''اَللّٰہُ أَکْبَرُ'' ہی سے نماز کوشروع کرنا چاہئے ،اورکسی اور لفظ سے شروع کرنا خلاف سنت ہونے کی بناپرناجائز ہے،البتہ کوئی دیگرالفاظ تعظیم سے نماز کی ابتداء کریگاتواس کی نمازشروع توہوجائے گی مگرمکروہ ہوگی۔

لفظ''اللہ اکبر''فرض یاواجب؟

اس بحث سے معلوم ہوگیا کہ احناف خاص لفظِ ''اَللّٰہُ أَکْبَرُ''کوفرض ورکن نہیں مانتے،لیکن واجب کہتے ہیں ؛ کیونکہ فرضیت کےثبوت کے لیے دلیلِ قطعی کی ضرورت ہوتی ہے،جوثبوتاًودلالۃً دونوں طرح قطعی ہواورایسی دلیل لفظ''اَللّٰہُ أَکْبَرُ'' کےفرض ہونے کی موجودنہیں ہے؛ کیونکہ اس سلسلہ میں جواحادیث ہیں وہ اخبارآحاد کہلاتی ہیں ،اور وہ تمام علماء کے نزدیک ظنی ہیں ،نہ کہ قطعی ،اس لئے ان احادیث سے لفظِ''اَللّٰہُ أَکْبَرُ''کا کہناواجب ہوا،فرض نہیں۔

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس موقع پر ''ترمذی'' کے حوالے سے محدثین کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بات لکھی ہے کہ:

''اگر کوئی اللہ کے ننانوے ناموں میں سے کسی نام سے نماز شروع کرے اور ''اَللّٰهُ أَكْبَرُ'' نہ کہے تو یہ نماز کے لئے کافی نہ ہوگا۔''(حدیثِ نماز:۵۸)

راقم کہتا ہے کہ اس قول کو تمام محدثین کی جانب منسوب کرنا غلط ہے؛ کیونکہ امام ترمذیؒ نے یہ عبدالرحمٰن بن مہدیؒ کا قول اپنی سند سے ذکر کیا ہے، اور عبدالرحمٰن بن مہدیؒ کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ پر حجت نہیں ہوسکتا، جبکہ امام صاحب نے قرآن سے دلیل دی ہے۔ پھر حیرت ہے کہ اہل حدیث ہوکر مؤلف نے ان محدثین کی بات کو بلا دلیل کیسے مان لیا؟ اس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ ''اَللّٰهُ أَكْبَرُ'' کے سوا کسی اور اللہ کے نام سے نماز نہیں ہوسکتی، قرآن کہتا ہے کہ نماز ہوجاتی ہے اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ نہیں ہوتی۔ فیاللعجب!

❁ تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں؟ ❁

تکبیرِ تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے پر سب ائمہ کا اتفاق ہے، البتہ کہاں تک اٹھائیں، اس میں اختلاف ہے؛ کیونکہ روایات اس سلسلہ میں متعارض ہیں۔ بعض حضرات نے کندھوں تک اٹھانے کی روایات کو لیا اور بعض نے کانوں تک کو اختیار کیا۔ اور بعض نے تعارض کی وجہ سے اختیار دے دیا کہ جہاں تک چاہے اٹھا سکتے ہو۔ لیکن یہ اختلاف کوئی بڑا اختلاف نہیں، بلکہ صرف افضل ومفضول کا اختلاف ہے۔

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے بھی اس مسئلہ میں اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد

کہ کندھوں تک ہاتھ اٹھانا چاہئے، یہ کہا کہ:

"اس سلسلہ میں کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی بھی روایت آئی ہے، اور پھر کہا کہ کندھوں تک ہاتھ اٹھانا ہی زیادہ مضبوط ہے۔" (دیکھئے حدیثِ نماز:۶۰)

راقم کہتا ہے کہ تعارضِ ادلہ کے وقت ترجیح سے پہلے طریقِ تطبیق اختیار کیا جاتا ہے، اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر ترجیح کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور یہاں پر جمع وتطبیق ممکن ہے لہٰذا ایک کو ترجیح دے کر دوسری روایات کو نظرانداز کرنا قواعد کے خلاف ہے۔ اس لیے طریقِ ترجیح کے بجائے طریقِ تطبیق اختیار کرنا اولیٰ ہے، تاکہ دونوں قسم کی روایات پر عمل ہو جائے، چنانچہ اکثر علماء وائمہ نے اسی لیے طریقِ تطبیق اختیار فرمایا ہے، تاکہ تعارض رفع ہو جائے۔

چنانچہ امام شافعیؒ نے کندھوں اور کانوں والی تمام روایات کو اس طرح جمع فرمایا کہ ہاتھوں کو اس طرح کندھوں کے مقابل کیا جائے کہ انگلیوں کے پورِوے کانوں کے اوپر کے حصے کے برابر ہو جائیں اور انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر ہو جائیں اور ہتھیلیاں کندھوں کے برابر رہیں۔ (شرحِ مسلم:۱/۱۶۸)

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ ہم سے ابوثور کی جانب سے یہ بات بیان کی گئی کہ انہوں نے کہا کہ امام شافعیؒ فرماتے تھے کہ اس سلسلہ میں حدیث راویوں کی وجہ سے مختلف ہوگئی کہ نبی کریم ﷺ اپنے ہاتھوں کو ایسا اٹھاتے کہ ہتھیلی کی پشت کندھوں کے برابر ہوتی اور انگلیوں کے پورِوے کانوں کے مقابل ہوتے اور ہاتھ کا لفظ (ہتھیلی اور انگلیاں) دونوں کو جامع وشامل ہے، پس بعض راویوں نے ایک کو بیان کیا، بعض نے دوسرے کو بیان کر دیا بغیر تفصیل کے اور دونوں حدیثوں میں کوئی اختلاف

نہیں ہے۔(امانی الاحبار:۱۲/۲)

علامہ ابوبکر ابن العربی مالکیؒ نے فرمایا کہ جمع، دونوں قسم کی روایات میں یوں ہے کہ انگلیوں کے پوروے کانوں کے برابر ہوں اور ہتھیلیاں کندھوں کے برابر ہوں۔(امانی الاحبار:۱۲/۳)

حضرت مولانا یوسف صاحب کاندھلویؒ ''امانی الاحبار شرح شرح معانی الآثار'' میں فرماتے ہیں کہ اس جمع کی صورت کو بہت سے مالکیہ جیسے علامہ باجیؒ اور ابن العربیؒ اور قاضی عیاضؒ نے بیان کیا ہے …………پس ہمارے بیان سے معلوم ہوا کہ کانوں تک محاذات (یعنی ہاتھوں کا برابر کرنا) بہت سے شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور اختلاف گویا لفظی ہے۔(امانی الاحبار:۸/۳)

کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایات کی ترجیح

راقم کہتا ہے کہ بچند وجوہ کانوں تک رفعِ یدین کی روایات راجح معلوم ہوتی ہیں:

(۱) کانوں تک رفعِ یدین کی روایات محکم ہیں اور کندھوں والی روایات مؤول ہیں؛ کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ راوی نے انگلیوں کا اعتبار نہ کرکے ہتھیلی کو مطلق ''ید'' سے تعبیر کردیا ہو، برخلاف ان روایات کے جن میں کانوں تک کا رفع مروی ہے، کہ یہاں بات پوری ہو جاتی ہے، اور امام شافعیؒ نے جو راویوں کی وجہ سے اختلافِ حدیث بیان فرمایا اس کا حاصل بھی یہی ہے۔لہٰذا محکم کو مؤول پر ترجیح ہوگی۔

(۲) کانوں کی روایات پر عمل کرنے سے دونوں قسم کی روایات جمع ہو جاتی ہیں اور چونکہ جمع، ترجیح سے افضل ہے، اس لیے جمع کی صورت اختیار کرنا بہتر اور راجح ہے۔

(۳) کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایات میں اجمال ہے؛ کیونکہ اس میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے اور ہاتھ تو ہتھیلی کو بھی کہتے ہیں اور ''ذراعین'' کو بھی اور انگلیوں کو بھی۔ لہٰذا اس میں کون سا حصہ کندھوں تک اٹھاتے تھے، یہ مذکور نہیں۔ اس لیے روایت مجمل ہوئی اور مجمل کے لیے بیان کی ضرورت ہے۔

چنانچہ اس کا بیان حضرت وائل بن حجر کی ایک روایت سے ہوتا ہے، جس میں صاف بیان ہے کہ: " رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى كَانَتَا حِيَالَ مَنْكِبَيْهِ وَحَاذٰى بِاِبْهَامَيْهِ اُذُنَيْهِ "(آپ ﷺ نے کندھوں کے مقابل اپنے ہاتھ اٹھائے اور آپ کے انگوٹھے کانوں کے برابر تھے)۔(ابوداوٗد:۱/۱۰۵)

پس یہ روایت مفصل ہوئی اور مفصل ومبین روایت کو مجمل وغیر مبین روایت پر ترجیح دی جائے گی، لہٰذا کانوں والی روایات قابلِ ترجیح ہوں گی۔

(۴) کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایت کی تائید حضرت وائلؓ ہی کی ایک مرفوع قولی حدیث سے ہوتی ہے، جس کو طبرانی نے حضرت وائل کے مناقب میں بیان کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: جب تو نماز پڑھے تو اپنے کانوں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت اپنے پستان تک اٹھائے الخ۔ علامہ ہیثمیؒ نے فرمایا کہ: اس کے سب رجال ثقہ ہیں، سوائے میمونہ کے جس کو میں نہیں جانتا۔(امانی الاحبار:۳/۸)

راقم کہتا ہے کہ یہ روایت چونکہ محض تائید کے درجہ میں لائی گئی ہے۔ اس لیے میمونہ کے غیر معروف ہونے سے، خصوصاً جب کہ بقیہ رجال ثقہ ہیں، مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا؛ کیونکہ متابعات وشواہدات میں ضعفاء کی روایات بھی داخل ہوجاتی ہیں، جیسا کہ اصول حدیث کے طلبہ جانتے ہیں ۔(دیکھو: فتح المغیث:۱/۲۲۹، مقدمۃ شرح مسلم:۱۸) مجہول کی روایت تو بدرجہء اولیٰ داخل ہوسکتی ہے۔ واللہ اعلم

اس سے معلوم ہوا کہ کانوں تک ہاتھ اُٹھانے کی روایت کو فوقیت حاصل ہے، جو دوسری روایات کو نہیں۔ اس لیے بہت سے شوافع اور مالکیہ بھی اس کے قائل ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسری روایات پر عمل کرنا بھی اپنی جگہ درست ہے، مگر اس کو مضبوط قرار دینا بعید ہے؛ کیونکہ محض سند کے قوی ہونے سے ہر جگہ یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے مستفاد ہونے والا حکم بھی قوی ہو، بعض اوقات اسناد کے قوی ہونے کے باجود اس سے مستفاذ حکم قوی نہیں ہوتا۔

مثلاً امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ میں نے اپنی کتاب میں جتنی حدیثیں بیان کی ہیں، وہ سب کی سب معمول بہا ہیں، سوائے دو حدیثوں کے: (۱) ابن عباس کی حدیث " جمع بين الصلوتين بغير عذر"۔(۲) شربِ خمر کے متعلق چوتھی بار اعادہ پر قتل کے حکم والی حدیث۔ (کتاب العلل، ترمذی:۲/۲۳۳)

حضرت شیخ الہندؒ نے فرمایا: یہ دونوں اجماعاً متروک ہیں، باوجود ان کی سند کے قوی اور صحیح ہونے کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحیح وقوی حدیث کبھی کسی وجہ سے ترک کردی جاتی ہے۔ (تقریرِ ترمذی:۱۰)

حاصل یہ کہ کندھوں کی روایات کی اسناد کا قوی ہونا اگر چہ مسلم ہے؛ کیونکہ متفق علیہ روایات ہیں، مگر حکمِ مستفاد کا بھی قوی ہونا مسلم نہیں ہے، جب کہ قرائن خارجیہ اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوئے۔

ایک عرض

اس ہماری تقریر وتشریح سے مقصود یہ بتلانا ہے کہ احناف نے جو عمل اختیار کیا ہے، یہ محض آنکھ بند کر کے اختیار نہیں کرلیا ہے، بلکہ وجوہِ ترجیح موجود ہیں، جن کو مبنی قرار دے کر اس کو اختیار کیا ہے۔ اب دوسرے لوگ اور روایات پر عمل کرتے ہیں،

تو اس سے تعرض مقصود نہیں؛ کیونکہ اس کے ثبوت سے ہمیں کوئی انکار نہیں۔ واللہ اعلم

تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کو چھونا

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس بحث کے دوران ،کانوں کی لو چھونے کا ذکر کر کے اس کو بے سند اور بے اصل قرار دیا ہے، اور اس پر ''عمدۃ الرعایہ'' سے مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ کی عبارت نقل کی ہے، کہ کانوں کی لو چھونا کوئی مستقل سنت نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ (دیکھئے حدیثِ نماز: ۶۰)

راقم کہتا ہے کہ کانوں کی لو چھونے کا ذکر بہت سی کتبِ فقہ میں موجود ہے۔ مثلاً ''تنویر متنِ درّ مختار''، ''مراقی''، ''شرحِ وقایہ''، ''نقایہ'' وغیرہ، اور پھر ''تنویر'' کی تقریر ''درّ مختار'' میں، ''درّ مختار'' کی تقریر، علامہ شامیؒ نے ''ردالمحتار'' میں اور ''نقایہ'' کی تقریر، ملا علی قاریؒ نے ''شرحِ نقایہ'' میں فرمائی ہے۔

احادیث میں اس سلسلہ میں جو روایات وارد ہیں، ان میں مختلف قسم کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں ''حذو'' کا لفظ ہے اور بعض میں ''محاذاۃ'' کا لفظ ہے، بعض میں'' مساواۃ'' کا ذکر ہے ،اور بعض میں ''حیال أذنیه'' آیا ہے ،اور بعض میں ''حتی بلغ أذنیه'' وارد ہوا ہے، مگر تقریباً سب کے معنی ایک ہیں، ایک دوسرے میں کوئی منافات نہیں ہے۔

محاذات کے معنی

احادیث میں زیادہ تر محاذات کا لفظ وارد ہوا ہے، جو صحیحین، مسندِ احمد، بیہقی، ابوداؤد، نسائی وغیرہ میں ہے۔ اور محاذات کے معنی ہیں کسی چیز کا دوسرے کے مقابل ہونا، خواہ درمیان میں فاصلہ ہو، یا نہ ہو۔ اور پھر اس فاصلے میں بھی بے حد تفاوت

ہوسکتا ہے، اور ہر درجہ محاذات ہی کا ہوگا۔ اور اگر درمیان میں کوئی فاصلہ ہی نہ ہوا، اور دونوں چیزیں مل گئیں، اور دونوں کا مس ہو گیا، تو وہ بھی محاذات ہی ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ محاذات میں مس کی بھی قید نہیں، عدمِ مس کی قید بھی نہیں ہے، بلکہ مس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں صورتیں، محاذات میں داخل ہیں، جبکہ دونوں چیزیں آپس میں بالمقابل ہوں۔

جب یہ معلوم ہو گیا تو اب غور فرمایئے کہ احناف کی کتابوں میں ''محاذاۃ اُذنین'' کے ساتھ مس کی قید لگا دی جائے، تو اس کو بے اصل ہرگز بھی نہیں کہا جاسکتا؛ کیونکہ محاذات، مس کے خلاف نہیں، اور نہ مس، محاذات کے خلاف ہے۔ بلکہ مس بھی محاذات ہی کی ایک فرد ہے بلکہ محاذات کی اعلیٰ فرد ہے؛ کیونکہ مس کے ساتھ محاذات بالکل تام ہو جاتی ہے۔

اسی کو ''درِّ مختار'' میں بیان کیا ہے کہ محاذات سے یہی مراد ہے؛ کیونکہ اس سے محاذات کا تیقن ہو جاتا ہے۔ (درِّ مختار: ۱/۲۰۴)

اور حضرت مفتی مہدی حسن صاحبؒ نے ''قلائد الازہار'' میں فرمایا کہ بعض کتب میں جو مس کا ذکر ہے یہ اس لیے کہ اس سے محاذات کا تحقق بالیقین ہو جاتا ہے۔ (قلائد الازہار: ۱/۲۰۴)

راقم کہتا ہے کہ مس کی اس سے بھی صریح دلیل وہ روایت ہے، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "یَرْفَعُ یَدَیْهِ إِلٰی أُذُنَیْهِ" (آپ کانوں تک ہاتھ اٹھاتے) (رواہ الدارقطني من طریق جریر عن عاصم بن کلیب۔ أماني الأحبار: ۳/۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ " حذاء "اور "حیال" ہی کی تفسیر بعض راویوں نے " إلی أذنیه" سے کی ہے؛ کیونکہ "حذاء" ور "محاذاۃ" میں، جیسا کہ

اوپر مذکور ہوا، دونوں صورتیں داخل ہیں، مع مس بھی، بغیر مس بھی ۔تو اس روایت سے تعیین ہوگئی کہ "مع مس "یہ" محاذاة "تھی (اگر چہ کبھی کبھی ہی ہو) کیونکہ لفظ "إلى" اقتران ومس پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال قرآن میں موجود ہے۔ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدہ : ٦] (دھوؤ اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک)۔

جمہور کے مسلک پر تو بالکل ظاہر ہے کہ ہاتھوں کا کہنیو ں کے ساتھ دھونا ضروری ہے، جس سے مس کے ساتھ پوری کہنی بھی مغیا میں داخل ہے ۔اور بعض دیگر ائمہ کے مسلک پر بھی جو کہنیاں دھونے کے قائل نہیں ،مس کا ضروری ہونا ظاہر ہے ؛ کیونکہ کہنیو ں تک مس ہونا ضروری ہے ،ورنہ کچھ حصہ ہاتھ کا سوکھا رہ جائے گا، جس سے وضو نہ ہوگا۔

دوسری مثال یہ آیت ہے ﴿أَتِمُّوْا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة : ١٨٧] (روزوں کو پورا کرو رات تک)اور ظاہر ہے کہ جب تک رات نہ آجائے یعنی غروب نہ ہوجائے ،روزہ کھولنا جائز نہیں ۔معلوم ہوا کہ دن جا کر رات کو مس کرے تو روزہ افطار کر سکتے ہیں، یہ "إلى" کے مس پر دلالت کرنے کی صریح دلیل ہے۔

اس تحریر کے بعد "مسند ابو داوٗد الطیالسی" میں اس سے بھی صریح حدیث اس سلسلہ میں مل گئی ،والحمد لله على ذلك ،اور وہ یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں : میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی ،آپ نے نماز کا افتتاح کیا،" فَكَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى بَلَغَ أُذُنَيْهِ "(پس آپ نے تکبیر کہی اور ہاتھ

اُٹھائے یہاں تک کہ کانوں تک پہنچ گئے)(مسند طیالسي :۱/۱۳۷)

اس میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ آپ اپنے ہاتھ کانوں تک لے گئے، کیا اب بھی مس کے خلافِ سنت نہ ہونے میں کوئی اشکال ہے؟

اب رہی یہ بات کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے ''عمدۃ الرعایۃ'' سے علامہ عبدالحیؒ کی عبارت نقل کی ہے کہ کانوں کو چھونا مستقل سنت نہیں اور اس پر کوئی دلیل نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ یہ کوئی مستقل سنت نہیں ہے، غالب یہ ہے کہ اس کے سنتِ موکدہ ہونے کی نفی فرمارہے ہیں اور اس کو کوئی بھی سنت موکدہ نہیں کہتا۔ احناف صرف مستحب بتلاتے ہیں، اور خود مولانا عبدالحی صاحبؒ نے مستحب کہنے کی وجہ بھی اس عبارت کے بعد بیان کی ہے کہ ''شاید تحقیقِ محاذات کے لیے ایسا کہا ہو'' اور بات بھی وہی ہے جیسا کہ دیگر فقہاء نے لکھا ہے۔ اب رہی دلیل تو الحمدللہ ہم نے اوپر اس کا ذکر کردیا ہے، اور علامہ عبدالحیؒ کا اس کو نا جاننا، جاننے والوں پر کیسے حجت ہو جائے گا؟۔ ھذاماعندی و العلم عنداللّٰہ۔

❁ قیام میں ہاتھ کہاں باندھیں؟ ❁

نماز میں قیام کی حالت میں داہنا ہاتھ، بائیں ہاتھ پر باندھنا جمہور علماء وائمہ کے نزدیک سنت ہے، صرف امام مالکؒ یہ کہتے ہیں کہ باندھنے کے بجائے ہاتھوں کا چھوڑ دینا سنت ہے۔ اور جو حضرات ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ ہاتھ سینے پر باندھے جائیں یا ناف کے نیچے؟ یہ مسئلہ بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، اور دونوں طرف علماء وائمہ ہیں اور اس مسئلہ پر طرفین کی جانب سے مستقل رسالے اور کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، اور احادیث میں غور کرنے سے معاملہ بڑا اہون اور وسیع معلوم ہوتا ہے۔ لہذا ایسے مسائل کو لے کر اختلاف کی خلیج قائم کرنا اور بے

بنیاد دعاوی اور مبالغہ سے کام لے کر دوسرے کو غلط ٹھہرانا، جاہلانہ طریقہ ہے۔اس لیے ہم یہاں پر بطورِ تمہید اولاً کچھ باتیں گوش گزار کرنے کے بعد مسئلہ کی تنقیح کریں گے۔إنشاء الله العزیز

ائمہ کے مذاہب

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابواسحاق مروزی شافعیؒ ،ابومجلزؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں، اور یہی حضرت ابو ہریرۃؓ سے بھی مروی ہے، اور امام شافعیؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ، اورسعید بن جبیرؒ سینے کے نیچے، ناف سے اوپر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔(المغنی:۱/۳۴۴، شرح المہذب:۳/۲۶۹)

خلاصہ یہ کہ ائمہ میں سے بعض ارسال (ہاتھ چھوڑ دینے) کے قائل ہیں، بعض ناف کے اوپر اور بعض ناف کے نیچے باندھنے کے قائل ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ سینہ پر ہاتھ باندھنا ائمہ میں سے کسی کا مسلک نہیں ہے، جیسا کہ علامہ یوسف بنوری نے علامہ ابوالطیب مدنیؒ سے نقل کیا ہے اور علامہ انورشاہ کشمیری و مولانا نظام الدین کیرانوی نے تصریح کی ہے۔(معارف السنن:۲/۴۳۶، فیض الباری:۲/۲۶۶، تنقیح الضروری حاشیہ قدوری:ص۲۵)

ہاں امام شافعیؒ سے ایک روایت ''حاوی'' میں ''فوق الصدر'' (سینہ پر ہاتھ باندھنے) کی بھی ہے، اسی کو صاحبِ ''ہدایہ'' نے ذکر کیا ہے۔(فیض الباری:۲/۲۶۶)

حاصل یہ کہ سینے پر ہاتھ باندھنا، ائمۂ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں اگرچہ امام شافعی سے ایک روایت ہے۔مگر غیر مقلدین کا اسی پر عمل ہے، اور طرفہ تماشا یہ کہ اسی کو حق و سچ بھی سمجھتے ہیں، اور دیگر تمام مسالک کو غلط قرار دیتے ہیں۔مؤلفِ

''حدیث نماز'' نے بھی اس مسئلہ پر کلام کیا ہے،اورحسب عادت اس میں بھی راہ اعتدال سے باہر ہوگئے ہیں،لہذا ہم اس کا جائزہ لیں گے جس سے ان شاء اللہ ناظرین کرام پرحق وصواب کی راہ آشکارا ہو جائے گی۔

سینہ پر ہاتھ باندھنے کی روایات کی تحقیق

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے ''علی الصدر'' (سینے پر) ہاتھ باندھنے کی یہاں چار روایات پیش کی ہیں۔ہم یہاں پر بالترتیب ان روایات پر کلام کرتے ہیں اور تحقیق وتنقیح کے ساتھ ان روایات کی صحت وعدم صحت کو واضح کرتے ہیں،جس سے مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے دلائل کی حقیقت سامنے آجائے گی۔

پہلی حدیث

﴿عن قبيصة بن حلب عن أبيه قَالَ: رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَنْصَرِفُ عَنْ يَمِيْنِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ ، وَرَأَيْتُهُ يَضَعُ يَدَهُ عَلٰى صَدْرِهِ الخ﴾

(قبیصہ بن حلب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے والد نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو (نماز کے بعد) دائیں بائیں پھرتے ہوئے دیکھا (اور نماز میں) سینے پر ہاتھ رکھے ہوئے دیکھا)

یہ حدیث ''مسند احمد'' کی ہے،اوراس سے غیر مقلد لوگ استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں ہاتھ سینہ پر باندھنا ہی سنت ہے،جیسا کہ مولانا عبدالمتین جونا گڑھی نے کہا ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ اولاً تو یہ حدیث صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس کے ایک راوی سماک بن حرب کے بارے میں ائمہ حدیث نے کلام کیا ہے،ایک جماعت علماء نے

ان کی توثیق کی ہے اور بہت سے محدثین نے ان کو "لین" (کمزور) وضعیف قرار دیا ہے۔ امام شعبہ، امام ابن المبارک، امام صالح جزرۃ، امام ابن خراش وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۲۰۴/۴)

پہلے یہ بات کئی مرتبہ ہم بتلا چکے ہیں کہ راوی مختلف فیہ کی حدیث، حسن ہوتی ہے۔ اس لیے ہمارے علماء نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسے علامہ شوق نیموی نے اس کو حسن کہا ہے۔ (التعلیق الحسن علی آثار السنن: ۶۸/۱)

مگر اس کے متن میں کلام ہے؛ کیونکہ سماک بن حرب کی "علی صدرہ" کے اضافہ کے ساتھ یہ روایت غیر محفوظ ہے، کیونکہ:

(۱) اس روایت کو خود امام احمدؒ نے "بطريقِ و كيع عن سفيان عن سماك عن قبيصة عن أبيه" روایت کیا ہے۔

(۲) اور دارِقطنی نے بھی وکیع سے اور عبدالرحمٰن بن مہدی سے بسندِ مذکور روایت کیا ہے، جس میں صرف یہ الفاظ ہیں: "**رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَاضِعاً يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِيْ الصَّلٰوةِ**"۔ (یعنی حلب کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے ہوئے نماز میں دیکھا) اس میں "علی صدرہ" کا اضافہ نہیں ہے۔

(۳) اسی طرح امام ترمذی نے اپنی جامع میں، اور امام ابن ماجہؒ نے سنن میں اس روایت کو "بطريقِ أبي الأحوص عن سماك بن حرب عن قبيصة بن حلب عن أبيه" روایت کیا ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں: "**كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَؤُمُّنَا فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِيْنِهِ**" (یعنی رسول اللہ ﷺ ہمیں نماز پڑھاتے تھے، پس اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کو پکڑتے تھے) (جامع الترمذی: ۳۴۰/۱، سنن

ابن ماجہ:۱/۵۹)اس میں بھی" علی صدرہ" کا اضافہ نہیں ہے۔

(۴) نیز امام احمدؒ نے "بطریقِ شریك عن سماك عن قبیصه عن أبیه" اس کی تخریج کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: "وَيَضَعُ إِحْدٰى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرٰى" (آپ نے اپنا ایک ہاتھ دوسرے پر رکھا) اس میں بھی "علی صدرہ" نہیں کہا۔

علامہ نیمویؒ اس کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ: اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد نے "بطریق یحییٰ عن سفیان" جو روایت بیان کی ہے، یہ بہت سے اصحابِ سفیان وسماک کی روایت کے مخالف ہے، پس یہ محفوظ نہیں ہوسکتی۔ (التعلیق الحسن ۱/۶۸)

اورعلامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ سماک بن حرب اس "اضافہ" میں متفرد ہیں اوران کو بہت سے لوگوں نے کمزور کہا ہے اورامام نسائیؒ نے کہا کہ: جب یہ کسی اصل میں تفرد کریں تو حجت نہیں ہوتے الخ۔ (معارف السنن شرح ترمذی ۲/۴۴۰)

دوسری حدیث

﴿ عن وائل بن حجرؓ قال: حَضَرْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهَضَ إِلٰى الْمَسْجِدِ ، فَدَخَلَ الْمِحْرَابَ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ بِالتَّكْبِيْرِ ثُمَّ وَضَعَ يَمِيْنَهٗ عَلٰى الْيُسْرٰى عَلٰى صَدْرِهٖ ﴾ (سنن بیہقی ۲/۴۶)

(حضرت وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مسجد کی طرف اٹھ کھڑے ہوئے، پھر آپ محراب میں داخل ہوئے، پھر اپنے ہاتھوں کو تکبیر کے ساتھ اٹھایا اور داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھ کر سینے پر رکھا)

مؤلف اس روایت پر بھی خاموشی سے گزر گئے حالانکہ یہ روایت بہت ہی ضعیف ہے؛ کیوں کہ ایک تو اس میں محمد بن حجر ایک راوی ہے، جس کے بارے میں علماء نے کلام کیا ہے۔امام بخاری: نے کہا: " فيه بعض النظر"اور حافظ ذہبی نے ''میزا ن الاعتدال'' میں کہا: " له مناكير"۔ (میزان الاعتدال: ۱۰۴/۶، لسان المیز ان:۱۱۹/۵)

اور دوسرے اس روایت میں عبدالجبار اپنی ماں سے روایت کرتے ہیں جوکہ مجہولہ ہیں ۔علامہ ابن الترکمانی نے ''الجوہرالنقی ''میں کہا کہ میں نہ ان کا حال جانتا ہوں اور نہ نام جانتا ہوں ۔(الجوہرالنقی علی سنن البیہقی :۴۶/۲ ، التعلیق الحسن: ۶۸/۱)

یہ ام عبدالجبار وہی راویہ ہیں جواوپر'' کانوں تک ہاتھ اٹھانے کے بیان'' میں ایک روایت میں گزر چکی ہیں جوہم نے استشہاد میں پیش کیا تھا۔

نیز اس کے ایک اور راوی سعید بن عبدالجبار بھی ضعیف ہیں (جو اپنے باپ عبدالجبار سے روایت کر رہے ہیں)امام نسائی نے کہا کہ قوی نہیں ہیں،اور حافظ ابن حجر نے ''تقریب'' میں کہا کہ سعید بن عبدالجبار حضرمی کوفی ضعیف ہیں ۔(میزان الاعتدال:۲۱۵/۳،التقریب:۲۳۸)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت نہایت ہی ضعیف ہے، جس میں دو ضعیف راوی اور ایک مجہول ہے۔لہٰذا یہ نا قابلِ احتجاج ہے۔

تیسری حدیث

﴿عن وائل بن حجرؓ قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَوَضَعَ يَدَهٗ الْيُمْنٰى عَلٰى يَدِهِ الْيُسْرٰى عَلٰى صَدْرِهٖ﴾ (صحیح بن خزیمہ)

(حضرت وائل ابن حجر سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے اپنا دایاں ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر اپنے سینے پر رکھا)

اس روایت کے بارے میں مؤلف ''حدیث نماز'' نے دعویٰ کیا ہے کہ:

''یہ روایت ہمارے نزدیک صحیح، مرفوع، متصل، غیر معلل اور غیر شاذ ہے۔'' (حدیثِ نماز: ٦٣)

کیا ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح کی ہے؟

راقم کہتا ہے کہ اس روایت کو علامہ شوکانیؒ نے ''نیل الاوطار:'' میں نقل کرنے کے بعد کہا کہ: اس روایت کی ابن خزیمہ نے تصحیح کی ہے۔ مگر اب صحیح ابن خزیمہ کا نسخہ چھپ کر منظر عام پر آچکا ہے جس میں یہ حدیث تو موجود ہے مگر اس میں ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح نہیں کی ہے۔

علامہ بنوری نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث پر حکم نہیں لگایا ہے؛ کیونکہ حافظؒ نے اپنی چاروں کتابوں ''فتح الباری، تلخیص، الدرایہ اور بلوغ المرام'' میں (اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد) تصحیح نقل نہیں کی، اسی طرح علامہ نوویؒ نے اپنی تینوں کتابوں ''المجموع، شرحِ مسلم اور خلاصہ'' میں باوجود شدتِ احتیاج کے، اس کو نقل نہیں کیا۔ (معارف السنن: ٢/٤٣٨)

چونکہ مولانا یوسف بنوریؒ کے پاس ابن خزیمہ کا مطبوعہ نسخہ نہیں تھا، اس لیے محض اندازہ پر اکتفاء فرمایا، اب کتاب میں دیکھنے سے بھی وہی حقیقت ظاہر ہوتی ہے، چنانچہ امام ابن خزیمہ کی یہ کتاب اب چھپ کر آچکی ہے، آپ نے اس کو اپنی صحیح میں برقم: ٤٦٣، جلد اول صفحہ ٣٠٠ پر درج کیا ہے، مگر کہیں بھی اس کی تصحیح نہیں کی ہے۔

پہلی علت مؤمل ضعیف ہے

یہ تو نقل سے متعلق بحث تھی ،اس سے قطع نظر اس پر تحقیقی نظر ڈالنا چاہئے تا کہ اس روایت کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے ،اس لئے ہم اس پر تفصیل سے کلام کرتے ہیں۔

یہ حدیث ضعیف ہے اوراس کی کئی وجوہات ہیں:

اول یہ کہ اس حدیث کی سند میں مؤمل بن اسماعیل متکلم فیہ راوی ہیں ، بہت سے لوگوں نے ان کو لین اور کمزور کہا ہے، علامہ ذہبیؒ نے ''الکاشف'' اور'' میزان الاعتدال'' میں کہا کہ: " صدوق شديد في السنة كثير الخطاء "اور کہا جاتا ہے کہ ان کی کتابیں دفن کردی گئیں تھیں اور یہ حفظ سے احادیث بیان کرتے اور غلطی کر گئے ۔(الکاشف:۲/۳۰۹،میزان الاعتدال:۶/۵۷۱)

امام بخاریؒ نے کہا کہ یہ منکر الحدیث ہیں اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ یہ کثیر الخطاء ہیں،اور ابوزرعہؒ سے نقل گیا کیا کہ ان کی حدیث میں بہت خطاء ہے۔اسی طرح اور بھی متعدد حضرات نے ان کو کثیر الخطاء قرار دیا ہے،اور سلیمان بن حرب نے کہا ہے کہ ان کی حدیث سے توقف کرنا چاہئے ؛ کیونکہ یہ اپنے شیوخ سے منکر احادیث بیان کرتے تھے۔(تہذیب التہذیب:۱۰/۳۳۹،میزان الاعتدال:۶/۵۷۱)

نیز حافظ ابن حجر نے ''شرح بخاری'' میں بخاری کے " باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض" کے تحت ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:"وكذلك مؤمل بن إسماعيل في حديثه عن الثوري ضعف"(اسی طرح مومل بن اسماعیل کی ثوری سے حدیث میں ضعف ہے)(فتح الباری:۹/۲۳۹)

راقم کہتا ہے کہ یہ روایت مؤمل کی ثوری ہی سے ہے،جیسا کہ ابن خزیمہ میں

موجود ہے، لہٰذا یہ حدیث بھی ضعیف ہوگی۔ پھر دوسرے علماء کا کلام جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، ببانگِ دہل اعلان کررہا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے؛ کیونکہ مؤمل پر منکر الحدیث ہونے اور کثیر الخطاء ہونے کی جرحیں معمولی نہیں بلکہ بڑی سخت جرحیں ہیں، اس کے باوجود اس حدیث کو صحیح ماننا انتہائی غلط ہے۔

بالفرض اگر کسی نے اس روایت کو صحیح بھی کہا، جیسا کہ شوکانیؒ نے ابن خزیمہؒ سے نقل کیا ہے تو اس مؤمل کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو کیا صحیح کہا جا سکتا ہے؟ جب کہ خود وہ حضرات جو اس حدیث کی تصحیح کے درپے ہیں، مؤمل میں کلام کرتے ہیں۔ اسی لیے علامہ بنوریؒ نے فرمایا ''اگر ہم فرض کرلیں کہ ابن خزیمہؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے، تو کیا امت کو ابن خزیمہؒ کی تصحیح کا اعتقاد لازم ہے؟ جب کہ جہابذۂ امت کے مؤمل کے بارے میں کلمات ہمارے سامنے اس کے خلاف شاہد وناطق ہیں (معارف السنن: ۴۳۹/۲)

اس تحقیق کے بعد ہم گزارش کرتے ہیں کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' کو پہلے یہ چاہئے تھا کہ مؤمل کی توثیق فرماتے اور اس کو بدلائل ثابت کرتے، پھر اس کی تصحیح فرماتے، ورنہ زبان اور قلم سے ضعیف کو قوی بتانے اور قوی کو ضعیف ثابت کرنے سے حقیقت بدل نہیں جاتی۔ غرض یہ کہ مؤلف کا یہ دعویٰ کرنا کہ یہ روایت صحیح ہے، بے دلیل ہے اور اٹکل سے کم نہیں۔

دوسری علت اضطراب

دوسری علت یہ ہے کہ اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، چنانچہ یہ حدیث ''صحیح ابن خزیمہ'' میں "علی صدرہ" کے الفاظ سے ہے اور ''مسندِ بزار'' میں "عند صدرہ" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور ''مصنف بن ابی شیبہ میں " تحت السرۃ"

کے الفاظ ہیں۔اور سب میں حدیث ایک ہی ہے۔(معارف:۲/۴۳۷)

لیکن مولانا بنوریؒ نے آگے چلکر فرمایا کہ بعدِ تفحص معلوم ہوا کہ " عند صدره" کی بزار والی روایت دوسری ہے، جس میں محمد بن حجر متکلم فیہ راوی ہیں۔(معارف :۲/۴۳۹)

راقم کہتا ہے کہ اس صورت میں ابن خزیمہ اور ابن ابی شیبہ کی دو روایات میں اضطراب پایا گیا، اور یہ معلوم ہے کہ حدیث مضطرب ضعیف ہوتی ہے۔

تیسری علت شذوذ

اس میں تیسری علت یہ ہے کہ اس میں " علی صدره" کے الفاظ غیر محفوظ ہیں، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے فرمایا کہ: اس روایت کو امام احمدؒ نے ''مسند'' میں "بطریق عبدالله بن الولید عن سفیان عن عاصم عن أبیه عن وائل "روایت کیا ہے، نیز امام احمد ہی نے اور نسائی نے" بطریق زائدة عن عاصم عن أبیه عن وائل" روایت کیا اور امام ابوداؤد نے" بطریق بشربن مفضل بن عاصم عن أبیه عن وائل" روایت کیا اور امام ابن ماجہ نے"بطریق عبدالله بن إدریس و بطریق بشر بن مفضل عن عاصم عن أبیه عن وائل" روایت کیا ہے اور امام احمد نے "بطریق عبدالواحد " اور"بطریق زهیربن معاویه" اور"بطریق شعبه عن عاصم عن أبیه عن وائل" اس کو روایت کیا، اور سب کے سب 'علی صدره " کی زیادتی کے بغیر روایت کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن القیمؒ نے ''اعلام الموقعین'' میں تصریح کی کہ سوائے مؤمل بن اسماعیل کے کسی نے "علی صدره" نہیں کہا، پس ثابت ہوا کہ یہ متفرد ہے۔............پس بلاشک یہ غیر محفوظ اور شاذ ہے۔(التعلیق الحسن:۱/۶۵)

شاذ یا منکر؟

راقم کہتا ہے کہ یہ روایت علامہ نیمویؒ کی تحقیق کی بنا پر شاذ ہے اور موصوف نے اس بات کو اس طرح ثابت کیا کہ مؤمل بن اسماعیل نے بہت سے لوگوں کی مخالفت کی ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور راوی اگر چہ ثقہ ہو جب وہ ثقات کی یا اوثق کی مخالفت کرے تو اس کی روایت غیر مقبول، شاذ اور غیر محفوظ ہوتی ہے۔ إنتهى كلامه.

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤمل کو ثقہ ماننے کی صورت میں ہے، ورنہ تو مؤمل کا ضعیف ہونا اوپر گزر چکا ہے، یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ روایت منکر ہو؛ کیونکہ ضعیف راوی اگر ثقہ کی مخالفت کرتا ہے تو اس کو منکر کہا جاتا ہے ۔ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

"وَإِنْ وَقَعَتِ الْمُخَالَفَةُ مَعَ الضُّعْفِ ، فَالرَّاجِحُ يُقَالُ لَهُ الْمَعْرُوفُ ، وَالْمُقَابِلُ يُقَالُ لَهُ الْمُنْكَرُ"۔ (یعنی: اگر (راوی کی جانب سے) مخالفت اس کے ضعف کے ساتھ واقع ہو تو راجح کو معروف اور اس کے مقابل یعنی (اس مخالف کی روایت کو) منکر کہا جاتا ہے۔ (شرح النخبۃ: ۴۰)

حاصل یہ ہے کہ یہ روایت منکر اور نا قابل قبول ہے اور اگر علامہ نیموی کی تحقیق پر اس کو شاذ مانیں تب بھی مؤلفِ ''حدیث نماز'' کا دعویٰ متزلزل ہو جاتا ہے؛ کیونکہ صحیح ہونے کے لیے حدیث کا شاذ نہ ہونا ضروری ہے۔

روایتِ مذکورہ نا قابلِ احتجاج ہے

حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں کئی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے یہ روایت نا قابلِ احتجاج ٹھیرتی ہے:

(۱) مؤمل بن اسماعیل کا ضعف خصوصاً ثوری سے روایت کرنے میں۔

(۲) اضطرابِ متن۔

(۳) علیٰ صدرہ کے اضافہ کا تفرد اور اس کا غیر محفوظ اور شاذ ہونا یا اس کا منکر ہونا۔

(۵) یہ روایت بطریقِ سفیان ہے اور سفیان ثوریؒ کا مذہب معارف السنن میں شرحِ منتقی سے نقل کیا ہے کہ ''تحت السرۃ'' ہاتھ باندھنے کا تھا۔(معارف السنن:۲/۴۳۸)

لہٰذا اس سے بھی روایت میں ضعف بڑھ گیا۔ کما لا یخفٰی

اس تقریر سے مؤلف کے بے بنیاد دعویٰ کی حقیقت واضح ہوگئی کہ یہ روایت صحیح غیر معلل، غیر شاذ ہے جب کہ اس میں اسبابِ ضعف کئی کئی جمع ہو گئے ہیں۔

فائدہ

صاحبِ ''عون المعبود'' نے اس روایت کی تصحیح ابن عون سید الناس اور علامہ شوکانیؒ کے حوالہ سے ابن خزیمہ سے نقل کی ہے، مگر اوپر کی تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ ابن خزیمہ نے نہ تو اس کی تصحیح کی ہے اور نہ یہ تصحیح مسلم ہے؛ کیونکہ اس کا معلول وشاذ ہونا اور پھر اضطرابِ متن اور مؤمل کا ضعف ظاہر ہو گیا۔ واللّٰہ أعلم

علامہ کشمیریؒ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ ''ابن خزیمہ'' میں وائل کی حدیث میں لفظ ''علی صدرہ'' بھی واقع ہوا ہے اور یہ میرے نزدیک قطعاً معلول ہے؛ کیونکہ ائمہ میں سے اور سلف میں سے کسی نے نہ اس پر عمل کیا اور نہ اس طرف گئے۔(فیض الباری:۲/۲۶۶)

حضرت شاہ صاحبؒ اپنی خداداد بصیرت وحذاقت سے ''ابن خزیمہ'' دیکھے بغیر ہی اس کے معلول ہونے کو سمجھ گئے تھے اوراب دلائل سے بھی اس کا معلول ہونا واضح ہوگیا۔وذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم۔

مؤلف نے چونکہ یہی تین مرفوع روایتیں پیش کی ہیں اس لیے ہم انہیں کے جوابات پر کفایت کرتے ہیں،اس کے علاوہ بھی بعض مرفوع روایات ہیں جن کے بارے میں علامہ نیمویؒ نے کہا کہ وہ روایات تمام کی تمام ضعیف ہیں۔اس کی تفصیل کے لیے ''آثارالسنن'' کی تعلیق ملاحظہ فرمائیں۔(آثارالسنن مع التعلیق الحسن:۱ر ۶۸-۶۹)

حضرت ابن عباس کی روایت

ہاں مؤلف نے حضرت ابن عباسؓ سے دوموقوف حدیثیں اپنے مدعیٰ پر پیش کی ہیں،ان پر بھی ایک متلاشئ حق کونظر کرنا چاہئے کہ حق کیا ہے؟

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے کہا کہ ''بیہقی''اور''ابن ابی حاتم'' میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی سینے پر ہاتھ باندھنے کا ایک اثر وارد ہوا ہے۔(حدیثِ نماز:۶۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف نے پہلے تو اس روایت کی تعیین نہیں کی کہ کیا الفاظ سے یہ حدیث آئی ہے اورکس کے واسطے سے روایت کی گئی ہے اور نہ یہ بتایا کہ کونسی جلد وصفحہ پر ہے،تاکہ ہم دیکھتے اور فیصلہ کرتے۔''سنن بیہقی'' میں " باب وضع اليدين على الصدر في الصلاة من السنة '' میں ہمیں صرف وہی اثر ابن عباس کا ملا جس کو مؤلف نے آگے ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانۡحَرۡ ﴾[الکوثر:۲] کی تفسیر میں پیش کیا ہے،اگراس سے مراد وہی اثر ہے تو اس کا جواب ابھی اس کے بعد آئے

گا، اور اگر دوسری روایت مراد ہے تو اولاً حوالہ پھر اس کی تصحیح مؤلف کے ذمہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی دوسری روایت

مؤلف نے ''تفسیر خازن'' اور ''تفسیر معالم التنزیل'' کے حوالے سے دوسری روایت حضرت ابن عباس سے ﴿ **فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ** ﴾[الکوثر:۲] کی تفسیر میں پیش کی ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر میں فرمایا کہ: ''تیرے رب کے لیے نماز پڑھ اور نماز میں سینے کے بالائی حصہ پر ہاتھ باندھ''، اور ''معالم التنزیل'' سے یہ عبارت نقل کی ہے:

"وَرُوِیَ عن أبي الجوزاء عن ابن عباس قال : فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانُحَرُ، قَالَ : وَضُعُ الْيَمِيُنِ عَلٰى الشِّمَالِ فِيُ الصَّلٰوةِ عِنُدَ النَّحُرِ" (ابوالجوزاء نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ "وَانُحَرُ" کے معنی دائیں ہاتھ کو نماز میں بائیں ہاتھ پر سینے کے پاس رکھنا ہے)۔ (حدیث نماز:۶۴)

میں کہتا ہوں کہ اولاً: "وَانُحَرُ" کے یہ معنی متعین نہیں، ثانیاً: عندالمفسرین راجح نہیں، اور ثالثاً: بطریق صحیح ثابت نہیں، پھر اس سے احتجاج کیسے صحیح ہوگا؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ﴿ **فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ** ﴾ [الکوثر:۲] میں مذکورہ معنی متعین نہیں ہیں، بلکہ دیگر احتمالات ہیں۔ چنانچہ علامہ رازی نے ''تفسیر کبیر:'' میں اس کی مختلف تفسیریں بیان فرمائی ہیں۔ اور علامہ آلوسیؒ نے ''روح المعانی'' میں بھی کئی اقوال بیان کیے ہیں، اسی طرح ''تفسیر خازن'' میں مذکورہ معنے کی تعیین نہیں کی ہے، بلکہ دوسرے قول کو مذکورہ قول سے مقدم کیا ہے۔ (تفسیر کبیر:۳۲/۱۲۹، روح المعانی:۳۰/، تفسیر خازن:۴)

پھر مفسرین نے اس معنے کو ترجیح بھی نہیں دی ہے بلکہ مرجوح قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ رازیؒ پہلے جمہور مفسرین کا یہ قول بیان کرتے ہیں" إِنَّ الْمُرَادَ هُوَ نَحرُالْبُدُنِ" (یعنی:"وَانْحَرْ" سے مراد اونٹوں کی قربانی کرنا ہے) پھر اگلے صفحہ پر دوسری توجیہات وتفسیرات کو مرجوح اور جمہور کے قول کو راجح ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" وخَامِسُهَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ لَفْظَةِ النَّحرِ فِيْ نَحرِ الْبُدُنِ أَشْهَرُمِن اسْتِعْمَالِهِ فِيْ سَائِرِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ ، فَيَجِبُ حَمْلُ كَلَامِ اللّٰهِ عَلَيْهِ "۔

("وَانْحَرْ" کو قربانی پر محمول کرنے کی افضلیت کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ لفظ "نحر" کا استعمال اونٹ کی قربانی کے معنی میں زیادہ مشہور ہے دوسرے وجوہ مذکورہ میں استعمال ہونے سے، لہٰذا کلام اللہ کو اس پر حمل کرنا واجب ہے۔(تفسیر کبیر:۱۲۹/۳۲-۱۳۰)

اسی طرح علامہ آلوسی نے فرمایا کہ: وَ يُرَجَّحُ قَوْلُ الْأَكْثَرِيْنَ إِنْ لَّمْ يَصِحَّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يُخَالِفُهُ أَنَّ الْأَشْهَرَ اسْتِعْمَالُ النَّحرِ فِيْ نَحرِ الْإِبِلِ دُوْنَ تِلْكَ الْمَعَانِيْ الخ ۔اسی طرح طبری نے بھی لکھا ہے(تفسیر روح المعانی:۴۴۴/۳۰، تفسیر الطبری:۲۴۷/۱۶)

غرض یہ کہ مفسرین اس تفسیر کو راجح قرار نہیں دیتے بلکہ مرجوح قرار دیتے ہیں۔

پھر اس روایت کا ثبوت بھی بطریق صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس روایت کے ایک راوی روح بن المسیب پر سخت جرح کی گئی ہے ۔ابن عدی نے کہا کہ: اس کی احادیث غیر محفوظ ہیں، اور ابن حبان نے کہا کہ: یہ موضوع روایات ثقات سے بیان کرتا ہے، اس سے روایات کرنا جائز نہیں۔(لسان المیزان:۴۸۶/۳)

اور اگرچہ بعض حضرات نے اس کو صالح بھی کہا ہے، تاہم اس قدر سخت جرح

کے ہوتے ہوئے اس روایت کو موضوع نہیں تو کم از کم نہایت ضعیف کہا جائے گا، پس یہ روایت بھی قابلِ احتجاج نہیں، ضعیف ہے۔ افسوس کہ ضعیف سے استدلال کر کے لوگوں کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایات کی تحقیق

اس کے بعد مؤلف نے احناف کے دلائل کے متعلق کہا کہ:

''زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایتیں ''مسندِ احمد'' اور ''ابوداؤد'' میں بھی ہیں، لیکن خود ان محدثین نے ان روایتوں کو مرفوع یا صحیح نہیں مانا بلکہ ضعیف قرار دیا ہے اور ضعیف روایت سے دلیل لینا ٹھیک نہیں جبکہ صحیح روایات موجود ہوں۔ یعنی سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایتیں قوی ہیں اور زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایتیں کمزور ہیں۔

پھر علامہ مقتدی حسن صاحب استاذ مرکزی دارالعلوم، بنارس سے نقل کیا کہ:

''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایت حکماً مرفوع ہے، لیکن اس کی تمام سندیں ضعیف ہیں؛ کیونکہ اس کی سندیں عبدالرحمٰن بن اسحاق واسطی کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ باتفاقِ ائمہ ضعیف رجال ہیں۔'' (حدیثِ نماز:۶۳)

راقم کہتا ہے کہ زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایتیں ضعیف اور خود ان محدثین نے ان کو صحیح اور مرفوع نہیں مانا، تو کیا مؤلف اس کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ آپ نے جو روایتیں'' **علی الصدر**'' (سینہ پر ہاتھ باندھنے) کی پیش کی ہیں انہیں کم از کم ان محدثین سے صحیح ثابت کردیں؟

افسوس کہ مؤلف تو حق تلاشی کے ہر جگہ نعرے لگاتے ہیں مگر جہاں مسلک

سامنے آتا ہے،تلبیسات اور بے دلیل دعووں کی آڑ لے کر باطل کو اختیار کر جاتے ہیں اور پھر کمال یہ ہے کہ علامہ شوکانیؒ اور بعض دیگر حضرات کے مقلد بن جاتے ہیں، خصوصاً حدیث کے اختیار کرنے میں تو تحقیق کو بالائے طاق رکھ کر مقلد نظر آتے ہیں اور جو احق بالتقلید تھے ان کی تقلید کو کفار ومشرکین کی تقلید سے تشبیہ دے کر پیچھا چھڑاتے ہیں۔ لاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم۔

رہا جناب مقتدی حسن صاحب کا ارشاد تو اس کا جواب مفصلاً اوپر گزر چکا کہ اس حدیث کو متفق علیہ ضعیف کہنا خلافِ تحقیق ہے،اور تعجب ہے کہ مؤلف یہاں پر دوسروں کی ان تحقیقات میں بے جا تقلید کیسے کر لیتے ہیں جب کہ تقلید کے منکر ہیں۔

ہم پہلے بھی یہ بات لکھ چکے ہیں کہ مؤلف کو اولاً اپنی پیش کردہ روایات کو تحقیقی معیار پر لا کر ثابت کرنا چاہئے تھا کہ یہ روایات صحیح ہیں،معلول نہیں ہیں۔اس کے بغیر دعویٔ محض کیسے قابل قبول ہوسکتا ہے؟ مگر مؤلف ہیں کہ مطلب براری کے لیے غیر صحیح کو صحیح اور معلول کو غیر معلول قرار دیتے چلے جا رہے ہیں۔غرض یہ کہ مؤلف حدیث نماز کا یہ دعوی کہ ''علیٰ الصدر''کی روایتیں قوی ہیں اور ''تحت السرة'' کی ضعیف محض اٹکل ہے،جو کسی طرح قابل قبول نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے سلسلہ میں جو روایات وارد ہوئی ہیں ان میں صحیح بھی ہیں اور حسن وضعیف بھی،ہم یہاں پر بعض کو نقل کرتے ہیں اور ان پر جو کلام ہے اس کو بھی بیان کرتے ہیں۔

پہلی حدیث

﴿عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَضَعُ يَمِيْنَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِيْ الصَّلٰوةِ تَحْتَ السُّرَّةِ﴾(مصنف ابن أبي شيبة:

۳۲۱/۳، مع تعلیقات الشیخ عوامه الحلبی)

(حضرت علقمہ بن وائل نے اپنے والد حضرت وائل بن حجر سے روایت کیا کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے فرمایا کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے نماز میں اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھا یعنی باندھا)۔

یہ روایت ہم نے اس نسخہ سے لی ہے جس کو شیخ محمد عوامہ نے اپنی قابل قدر تعلیقات وتخریجات کے ساتھ شائع کیا ہے، اس میں یہ روایت صاف الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

بعض حضرات کو مصنف ابن ابی شیبہ کے بعض نسخوں میں " تحت السرة" کی یہ زیادتی نہیں ملی، مگر حق یہ ہے کہ اکثر نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے، چنانچہ قاسم بن قطلو بغا حنفیؒ نے "مصنف بن ابی شیبہ" کی طرف اس زیادتی کو منسوب کیا ہے، نیز شیخ ابوالحسن قائم سندیؒ نے اپنے رسالہ "فوز الکرام" میں کہا کہ: میں نے خود مصنف میں اس زیادتی کو دیکھا ہے جو صحیح نسخہ میں اماراتِ صحیحہ کے ساتھ موجود تھا اور کہا کہ: یہ زیادتی اکثر نسخوں میں صحیح ہے۔ (التعلیق الحسن: ۷۰/۱-۷۱)

اور علامہ شیخ محمد ہاشم السندی نے اپنے رسالہ " ترصیع الدرة علی درهم الصرة " میں فرمایا کہ "میں نے یہ زیادتی مصنف ابن ابی شیبہ کے تین نسخوں میں پائی ہے، ایک وہ نسخہ جس کو شیخ قاسم محدث دیار مصریہ نے نقل کیا ہے، دوسرا وہ نسخہ جس کو شیخ محمد اکرم النصر پوری نے نقل کیا ہے اور تیسرا وہ نسخہ جس کو شیخ عبدالقادر مفتی مکہ معظّمہ نے نقل کیا ہے۔ (ترصیع الدرة: ۸۱)

جب متعدد نسخوں میں اس زیادتی کا ہونا ثقات اثبات سے ثابت ہو گیا تو اب یہ کہنے کی کیا گنجائش ہے کہ فلاں اور فلاں کو یہ زیادتی نہیں ملی؟ کیا نسخوں کے تعدد کی وجہ سے ایسا ہونا کوئی بعید ہے کہ کوئی اس کو پائے اور کوئی نہ پائے؟ جس نے نہیں پایا

وہ ثابت نہ مانے مگر نفی کا کیا حق ہے؟ اور جس نے پایا وہ نفی کیونکر کر دے؟

شیخ محمد عوامہ نے بہت خوب لکھا ہے کہ:

''جس نے ان چار نسخوں سے یہ حدیث نقل کی جن میں یہ جملہ نہیں ہے وہ اس زیادتی کے ثابت نہ ماننے میں معذور ہے لیکن اس کے وارد ہونے کی نفی کرنے میں وہ معذور نہیں ہے، اور جو اس کو ان دو نسخوں سے نقل کرے جن میں یہ زیادتی ثابت ہے وہ اس کو ثابت ماننے میں معذور ہے بلکہ اس پر یہ بات واجب ہے، اور اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اس کو حذف کرے۔'' (تعلیقات مصنف ابن ابی شیبہ للشیخ محمد عوامہ: ۳۲۱/۳)

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی علامہ مبارکپوری نے اس ''تحت السرۃ'' کی زیادتی کو گرانے کی بے جا کوشش کی ہے اور شیخ محمد حیات سندھی وغیرہ کی تقلید میں ایک ثابت امر کا انکار کر دیا ہے، اور علامہ قاسم بن قطلو بغا جیسے ثقہ کی گواہی کو غیر معتبر قرار دینے کی جرأت بے جا کا مظاہرہ کیا ہے، ہم یہاں مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کی بات کا جواب دیں۔ مبارکپوری صاحب کے بیان کا خلاصہ یہ دو باتیں ہیں، ایک تو یہ کہ:

''قاسم بن قطلو بغا کے سوا کسی نے اس حدیث میں یہ زیادتی بیان نہیں کی ہے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں نظر کرتے ہوئے قاسم بن قطلو بغا کی نظر چوک گئی ہو اور اس حدیث کے بعد مذکور ابراہیم نخعی کے اثر میں وارد ''تحت السرۃ'' کی زیادتی کو اس حدیث میں سمجھ لیا ہو اور نقل کر دیا ہو۔

اور دوسرے یہ کہ متعدد حضرات نے مصنف ابن ابی شیبہ سے اس کو نقل نہیں کیا ہے، علامہ ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی'' میں مصنف ابن

ابی شیبہ سے ابومجلز کا اثر نقل کیا ہے، اور اس کے سوا مصنف سے کوئی اور حدیث نقل نہیں کی، اس سے ظاہر یہی ہے کہ مصنف میں ''تحت السرۃ'' کی زیادتی حدیث وائل میں نہیں تھی، کیونکہ اگر ہوتی تو ابن الترکمانی ضرور اس کو نقل کرتے، اسی طرح شیخ حیات سندھی سے نقل کیا کہ میں نے اہل علم میں سے سوائے قاسم کے نہ کسی کو دیکھا اور نہ سنا کہ اس حدیث میں وہ اس زیادتی کو نقل کرتے ہیں۔ پھر لکھا کہ ابن عبد البر نے مصنف سے بہت لیا ہے مگر اس کو انھوں نے نقل نہیں کیا، اور ابن حجر نے بھی اس کو نقل نہیں کیا۔ نیز لکھا کہ سیوطی نے بھی اس کو نقل نہیں کیا، اور علامہ زیلعی نے بھی اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور علامہ عینی جو رطب و یابس سب کچھ جمع کر دیتے ہیں انھوں نے بھی اس کو نقل نہیں کیا، اگر یہ زیادتی مصنف ابن ابی شیبہ میں ہوتی تو یہ لوگ ضرور نقل کرتے''۔ (ملخصاً تحفۃ الاحوذی: ۲۸۶/۱)

جہاں تک پہلا سوال و اشکال ہے اس کے جواب میں ہم وہی کہہ دینا مناسب سمجھتے ہیں جو شیخ محمد عوامہ نے اس کا جواب دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:

''ان هذا تظنن و تشكك يفرح به أعداء الله والاسلام ،لو فتح لما بقى لنا ثقة بشىء من مصادر ديننا ''(یہ ایک گمان و شک ہے جس سے اللہ اور اسلام کے دشمن خوش ہوں گے، اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو ہمارے دینی مصادر میں سے کسی پر بھی ہمیں اعتماد باقی نہیں رہے گا) (تعلیقات ابن ابی شیبہ ۳۲۱/۳:)

دوسرے سوال و اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال اس وقت ہوسکتا تھا جبکہ یہ دعوی کیا جاتا کہ تمام نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے، لیکن جبکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ

بعض معتبر نسخوں میں یہ زیادتی پائی گئی ہے اور اس کو ثقہ حضرات نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور نقل کیا ہے تو اس کو گرانے کے لئے یہ کہنا کہ فلاں اور فلاں نے اس کو کیوں نقل نہیں کیا؟ ایک غیر معقول سوال ہے۔ ممکن ہے کہ جن حضرات نے اس کو نقل نہیں کیا ان کے پاس موجود نسخوں میں وہ زیادتی نہ ہو اور جنھوں نے نقل کیا ان کے پاس کے نسخوں میں وہ موجود رہی ہو، لہذا بقاعدہ "**اَلْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِي**"، اس کو قبول کرنا ہی شیوۂ اہل علم و دیانت ہے۔

اس کے بعد آیئے دیکھیں کہ اس روایت کی سند کا کیا حال ہے؟ اس روایت میں حضرت وائل جو کہ صحابی ہیں ان کے علاوہ تین راوی ہیں اور یہ تینوں راوی ثقہ اور قوی ہیں، چنانچہ سب سے پہلے حضرت امام وکیع ہیں، حافظؒ نے "تہذیب التہذیب" میں کہا کہ وکیع بن الجراح بن ملیح الرواسی الکوفی ان کی کنیت ابوسفیان ہے۔ امام احمدؒ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے ان سے زیادہ وسیع العلم اور احفظ نہیں دیکھا۔ اور احمد بن سہل نے کہا کہ: وکیع اپنے وقت کے امام المسلمین تھے۔ امام ابن معینؒ نے فرمایا کہ: میں نے وکیع سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔ یہ قبلہ رو ہو کر حدیث یاد کرتے تھے اور قیام لیل و صیام نہار ان کا مشغلہ تھا، اور امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتوی دیتے تھے۔ (تہذیب التہذیب: ۱۱/۱۰۹-۱۱۴)

دوسرے روای ہیں موسی بن عمیر تمیمی کوفی، اور وہ حضرت علقمہ بن وائل، شعبی حکم بن عتیبہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے امام وکیع، ابن المبارک، حفص بن غیاث روایت کرتے ہیں، ان کے بارے میں امام مزی نے تہذیب الکمال میں اور حافظ ابن حجر نے "تہذیب التہذیب" میں فرمایا کہ: ابن معین، ابو حاتم، محمد بن عبداللہ بن نمیر، خطیب، عجلی اور دولابی نے کہا کہ: موسی بن عمیر ثقہ ہیں

اور ابوزرعہ نے کہا کہ: ان میں کوئی خرابی نہیں۔ (تہذیب الکمال: ۲۹/ ۱۲۷، تہذیب التہذیب: ۱۰/ ۲۳۴)

تیسرے راوی علقمہ بن وائل ہیں، حافظ ذہبی نے ''میزان'' میں ان کو صدوق کہا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ: ابن حبان نے ان کو ''ثقات'' میں ذکر کیا ہے اور ابن سعد نے کہا کہ: یہ ثقہ ہیں اور علقمہ سے بخاری نے ''جزء رفع الیدین'' میں اور مسلم نے اپنی ''صحیح'' میں روایت کیا ہے اور اصحابِ سنن اربعہ نے اپنی ''سنن'' میں تخریج کی ہے۔ (میزان الاعتدال: ۵/ ۱۳۴، تہذیب التہذیب: ۷/ ۲۴۷)

غرض یہ کہ اس حدیث کی سند قوی اور مضبوط ہے؛ کیونکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، چنانچہ علامہ نیوی نے تعلیق الحسن میں اور علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے ''تخریج احادیث الاختیار شرح المختار'' میں فرمایا کہ: یہ سند جید ہے اور علامہ محمد بن ابوطیب مدنی نے ''شرح ترمذی'' میں فرمایا کہ: یہ حدیث سند کے لحاظ سے قوی ہے اور شیخ عابد سندھی نے ''طوالع الانوار'' میں کہا کہ: اس کے رجال ثقہ ہیں۔ (التعلیق الحسن: ۱/ ۷۰، تحفۃ الاحوذی: ۱/ ۲۸۶)

سماعِ علقمہ کا ثبوت

بعض حضرات محدثین نے جیسے حافظ ابن حجرؒ نے ''تقریب'' میں اور امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے ''علل کبیر'' میں علقمہ کا اپنے باپ وائل بن حجر سے نہ سننا بیان کیا ہے، اور اسی لیے اس حدیث الباب کو منقطع کہا گیا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ عدمِ سماع کا قول کسی غلط فہمی کی بناء پر ہے؛ کیونکہ امام مسلمؒ، ترمذیؒ، ابوداوٗدؒ، نسائی وغیرہ میں سماعِ علقمہ عن ابیہ کی تصریح اور بعض میں اشارہ موجود ہے۔

(۱) امام مسلمؒ نے اپنی ''صحیح''میں بیان کیا"حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري قال نا أبي قال نا أبو يونس عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل أن أباه حدّثه الخ.(باب صحة الإقرار بالقتل:۶۱/۲)

اس میں جملہ "أن أباه حدثه"(یعنی علقمہ کے والد نے علقمہ سے بیان کیا) سماع پر صراحۃً دلالت کررہاہے؛ کیونکہ ''تحدیث'' وہیں بولتے ہیں جہاں سماع ہواہو۔ کما تقرر فی موضعہ۔

(۲)امام ترمذیؒ نے اپنی ''جامع''میں" باب ما جاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا "میں اولاً ایک حدیث ''بطریق عبدالجبار بن وائل بن حجر''بیان کرنے کے بعد اس کو منقطع کہا،اور پھر دوسری روایت بیان کی جو بطریق علقمہ بن وائل ہے، اس کو روایت کرنے کے بعد آخر میں کہا کہ: علقمہ بن وائل بن حجر نے اپنے باپ سے سنا ہے اور یہ (اپنے بھائی) عبدالجبار سے بڑے ہیں اور عبدالجبار نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔(ترمذی:۲۶۹/۱)

اس میں خود امام ترمذیؒ نے تصریح کی ہے کہ: علقمہ نے اپنے باپ سے سنا اور جو ''علل کبیر''میں امام بخاری سے عدمِ سماع نقل کیا یہ اس کے مخالف ومعارض ہے۔

(۳)امام ترمذی ہی نے ''کتاب الاحکام''میں حضرت وائل کی ایک حدیث روایت کی ہے،جس کی سند وہ اس طرح نقل کرتے ہیں :حدثنا محمود بن غيلان ثنا أبوداؤد الطيالسي ثنا شعبة عن سماك سمعت علقمة يحدث عن أبيه،الخ (ترمذی:۲۵۷/۱)

(۳)امام ابوداؤدؒ نے رفعِ یدین کے باب میں بیان کیا کہ عبدالجبار نے کہا کہ: میں میرے والد کی نماز کو چھوٹا ہونے کی وجہ سے سمجھ نہیں سکتا تھا،لہٰذا میرے بھائی

علقمہ نے مجھ سے میرے والد وائل کی طرف سے بیان کیا۔ الخ (ابوداؤد:۱/۱۰۵)

اس سے معلوم ہوا کہ عبدالجبار تو وائل سے نہیں سن سکے، البتہ ان کے بھائی علقمہ کو اپنے والد وائل سے سماع حاصل ہے اور وہ ان سے حدیثیں نقل کرتے تھے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ امام بخاری وغیرہ نے جو بیان کیا کہ عبدالجبار وائل کے انتقال کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے، یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس روایت میں ان کا اپنے والد وائل کے زمانے میں ہونا صراحتاً مروی ہے۔

(۴) امام نسائی نے " باب رفع اليدين عندالرفع من الركوع" میں بیان کیا کہ " أخبرنا سويد بن نصر أخبرنا عبدالله بن المبارك عن قيس بن سليم العنبري حدثني علقمة بن وائل حدثني أبي الخ (نسائی:۱/۱۱۹)

اس میں بھی حضرت علقمہ نے وائل سے بلفظِ ''تحدیث'' روایت بیان کی ہے جو کہ سماع میں صریح ہے۔

(۴) امام نسائیؒ ہی نے ''کتاب القسامۃ'' میں ''باب القود'' کے تحت حدیثِ علقمہ کے ناقلین کا اختلاف بیان کرتے ہوئے یہ سند بیان کی ہے: "أخبرنا زكريا بن يحيىٰ قال ثنا عبيدالله بن معاذ قال ثنا أبي قال ثنا أبويونس عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل حدثه أن أباه حدثه "۔الخ (نسائی: ۲/۲۰۷) یہی روایت مسلم کے حوالہ سے پہلے بیان کی گئی ہے۔

(۵) امام نسائیؒ نے ہی اس کے بعد یہ سند بیان کی ہے' أخبرنا محمد بن معمر قال ثنا يحيىٰ بن حماد عن أبي عوانة عن إسماعيل بن سالم عن علقمة بن وائل أن أباه حدثهم"۔الخ (نسائی:۲/۲۰۷)

ان میں بھی ''تحدیث'' کی تصریح موجود ہے، لہٰذا سماع علقمہ ثابت ہے، اور اس کا انکار کرنا ناواقفیت کا نتیجہ ہے اور جن حضرات نے اس کا انکار کیا ہے، ہم ان

کومعذور سمجھتے ہیں کہ غالباً علم نہ ہوا ہو۔ واللہ اعلم

نیز امام ترمذی نے متعدد مواقع پر علقمہ عن وائل بن حجر والی سند کو صحیح قرار دیا ہے، مثلاً دیکھو: (**ترمذی**: باب ما جاء أن البينة على المدعي: ۲۴۹/۱، وباب ما جاء ستكون فتنة كقطع الليل المظلم: ۴۳/۲)

اور حافظؒ نے ''بلوغ المرام'' میں صفتِ صلوۃ کے بیان میں ''ابوداؤد'' کی روایتِ علقمہ بن وائل کی تصحیح فرمائی ہے، اس پر علامہ نیموی نے فرمایا کہ: ممکن ہے عدمِ سماع کے قول سے بعد علم رجوع کرلیا ہو۔ نیز علامہ عظیم آبادی نے ''عون المعبود'' میں لکھا ہے کہ: حق یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے باپ سے سنا ہے، پھر لکھا کہ: حافظ نے تقریب میں جو یہ لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے والد سے نہیں سنا، یہ بات صحیح نہیں ہے (دیکھو: التعلیق الحسن: ۹۹/۱، عون المعبود: ۲۹۳/۲)

اضطرابِ متن کا رفع

ہم نے ابن خزیمہ کی روایت کے تحت جس کو مؤلف زید مجدہ نے پیش کیا تھا یہ بتلایا تھا کہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں یہ روایت ''تحت السرۃ'' کے اضافہ کے ساتھ ہے اور مسندِ بزار میں ''عند صدرہٗ'' کے الفاظ سے مروی ہے۔ لہٰذا یہاں یہ بحث پھر سامنے آتی ہے کہ یہ روایت اضطراب سے خالی نہیں ہے، تو اس کو کیسے اختیار کیا جائے؟

راقم کہتا ہے کہ ہم نے مولانا بنوری کے حوالہ سے "عند صدره" کے متعلق لکھا تھا کہ یہ مستقل دوسری طویل حدیث ہے، لہٰذا اب "على الصدر" اور" تحت السرة " کا اضطراب باقی رہ گیا اور یہ معلوم ہے کہ اگر اضطراب دفع ورفع ہوسکتا ہو تو پھر اس کو بطریقِ تطبیق یا ترجیح رفع کیا جاتا ہے اور "على الصدر " اور

"تحت السرة"، میں تطبیق تو ممکن نہیں، البتہ " تحت السرة" کی روایت کو سند کے عالی اور قوی ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جاسکتی ہے؛ کیونکہ ہم نے روایتِ ابن خزیمہ میں ضعف ثابت کیا تھا کہ اس میں مؤمل بن اسماعیل راوی ہیں جو کہ ضعیف ہیں، اور ابن ابی شیبہ کی سند جیسا کہ ابھی ہم نے بتلایا قوی اور صحیح ہے۔ اس لیے " تحت السرة " کی روایت کو ترجیح دے کر اضطراب رفع کیا جائے گا، لہٰذا اس سے متن کے اضطراب کی علت ختم ہوگئی۔

علامہ نیمویؒ کا رجحان اور اس کا جواب

آپ نے " تحت السرة" کی زیادتی کو اکثر نسخوں میں صحیح ماننے کے بعد ثقات کی مخالفت کی وجہ سے غیر محفوظ قرار دیا ہے۔ (التعلیق الحسن: ۱/۱۷)

کیونکہ بہت سے حفاظ نے جیسا کہ ہم "ابن خزیمہ" کی روایت میں بیان کر چکے ہیں اس زیادتی کو بیان نہیں کیا اور علامہ نیمویؒ نے "التعلیق الحسن" میں شاذ کی تعریف یہ کی ہے کہ ثقہ اوثق یا جماعتِ ثقات کی مخالفت کرے، خواہ مخالفت دوسری روایات کے منافی ہو یا منافی نہ ہو۔ (التعلیق الحسن: ۱/۶۷)

اس تعریف پر " تحت السرة" کی زیادتی بھی غیر محفوظ اور شاذ ہوگی۔ مگر اس میں دو وجہ سے کلام ہے: ایک تو اس وجہ سے کہ ابن الصلاح اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے روایت میں زیادتی کے قابل قبول ہونے میں منافی ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار کیا ہے کہ اگر یہ زیادتی دوسرے ثقہ یا اوثق کی روایت کے منافی ہو (یعنی اس زیادتی کو قبول کرنے سے دوسرے اس سے بڑے ثقہ کی روایت کا مردود ہونا لازم آتا ہو) تو قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر قبول کی جائے گی۔ (مقدمہ ابن الصلاح: ۴۴، شرح النخبہ: ۳۳)

اس اصول پر " تحت السرة" کی زیادتی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ یہ دوسری روایات کے منافی نہیں؛ کیونکہ دوسرے حضرات حفاظ نے اس زیادتی سے سکوت فرمایا ہے۔ رہی "ابن خزیمہ" کی روایت اس کے بارے میں ہم نے بتلایا تھا کہ یہ زیادتی مؤمل کی ہے، جو کہ ضعیف راوی ہیں، لہٰذا یہ زیادتی منکر ہوگی، اور یہ معلوم ہے کہ ضعیف کی زیادتی مقبول نہیں ہوتی، جب کہ ثقہ کی زیادتی بھی مطلقاً مقبول نہیں تو ضعیف کی زیادتی کیسے مقبول ہوگی۔ (و سياتي زيادة تحقيق)

حاصل یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ کی تحقیق پر " تحت السرة " کی زیادتی مقبول نہیں اور امام ابن الصلاح اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک ان کی تحقیق پر مقبول ہونا چاہئے جیسا کہ خود علامہ نیمویؒ نے "تعلیق التعلیق" میں بیان کیا ہے۔

دوسرے اس وجہ سے " تحت السرة "کی مذکورہ زیادتی کو غیر محفوظ اور شاذ قرار دینا خالی از نظر نہیں؛ کیونکہ اس کے شواہدات موجود ہیں۔ حضرت علیؓ کی روایت جس کو ہم عنقریب پیش کریں گے اس کی شاہد موجود ہے، جس کا درجہ حسن سے کم کا ہرگز نہیں، جیسا کہ ابھی معلوم ہوگا۔ لہذا یہ درجہ شذوذ سے نکل جائے گی ۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ کی روایت بھی اس سلسلہ میں اس کی شواہدات میں سے ہوگی ۔ لہٰذا جب اس کی تقویت شواہد سے ہو رہی ہے، تو پھر اس میں شذوذ کہاں باقی رہا؟ غرض یہ روایت درجۂ شذوذ سے قطعاً نکل جائے گی۔ كمالا يخفى على أولي النهى۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ "ابن ابی شیبہ" کی یہ روایت باعتبارِ سند کے قوی اور بے غبار ہے اور علتِ انقطاع بے اصل ہے ۔ کمامر۔ البتہ متن میں دو علتیں ہیں: ایک اضطراب کی جس کا دفعیہ علوِ سند و قوتِ سند سے ہوگیا، دوسری علت شذوذ کی ہے جس

کا دفعیہ شواہدات سے ہوگیا۔لہٰذا یہ باعتبارِ سند ومتن کے قابل حجت ہوگئی۔ (واللہ اعلم)اس کے متعلق بعض ابحاث ہم باب کے آخر میں ذکر کریں گے۔

دوسری حدیث

﴿عن علي رضی اللّٰہ عنہ قَالَ :مِنَ السُّنَّةِ وَضْعُ الْكَفِّ عَلَى الْكَفِّ تَحْتَ السُّرَّةِ﴾ (حضرت علیؓ نے فرمایا کہ: ہاتھ کو ہاتھ پر (رکھ کر) ناف کے نیچے باندھنا سنت ہے) ابوداؤد: واحمد:۱۱۰/۱، ابن ابی شیبہ:۳۴۲/۱، الدارقطنی :۲۸۶/۱، البیہقی:۳۱/۲)

یہ حدیث متعدد محدثین نے روایت کی ہے،جیسا کہ اوپر حوالے دئے گئے ہیں اوران میں امام ابوداؤد بھی ہیں، ہاں سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں یہ حدیث پائی نہیں جاتی ،مگر متعدد نسخوں میں موجود ہے، چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم علامہ شمس الحق عظیم آبادی نے ''عون المعبود'' میں لکھا ہے کہ: یہ حدیث بعض نسخوں میں پائی نہیں جاتی مگرابن الاعرابی اوردوسروں کے نسخوں میں ثابت ہے،حافظ جمال الدین مزی نے'' تحفۃ الاشراف فی معرفۃ الاطراف'' میں فرمایا کہ: یہ حدیث ابوسعید الاعرابی اور ابن داسہ ودیگر بہت سے لوگوں کے نسخوں میں موجود ہے۔(عون المعبود:۳۲۳/۲)

حدیث کی سند پر بحث

اس روایت کے دوراویوں پرکلام کیا گیا ہے:ایک راوی عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی واسطی ہیں،اور دوسرے زیاد بن زید۔پہلے راوی عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی واسطی ہیں،جن کی کنیت ابوشیبہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ ہیں۔امام نوویؒ نے کہا ہے کہ :وہ باتفاق ائمۂ جرح وتعدیل ضعیف ہیں۔(شرح مہذب:۲۷۰/۳)

مگر حقیقت یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن اسحاق کی اگر چہ جمہور ائمہ نے تضعیف کی ہے مگر بعض ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، تمام لوگوں نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے۔ ابوحاتم نے کہا ہے کہ:" منكر الحديث ، يكتب حديثه ، ولا يحتج به" (یہ منکر الحدیث ہیں، ان کی حدیث لکھی جا سکتی ہے، اور اس سے احتجاج نہں کیا جا سکتا) اور اسی طرح امام عجلی نے کہا کہ:" ضعيف جائز الحديث ، يكتب حديثه" (کہ یہ ضعیف ، جائز الحدیث ہیں ،ان کی حدیث لکھی جا سکتی ہے) (تہذیب الکمال:۵۱۸/۱۶،تہذیب التہذیب:۱۲۵/۶)

اور محدثین کے مطابق یہ الفاظ اس راوی کے حق میں بولے جاتے ہیں جس کی حدیث اگر چہ فی نفسہ حجت نہ ہو لیکن دوسری روایات وشواہدات کی وجہ سے قبول کی جا سکتی ہو۔ (دیکھو فتح المغیث سخاوی:۳۶۹/۱)

اور امام ترمذیؒ نے اپنی "جامع" میں فرمایا کہ: بعض اہل علم نے حافظہ کی وجہ سے عبدالرحمٰن کی تضعیف کی ہے۔ (جامع الترمذی:۷۵/۲)

اس میں امام ترمذیؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بعض لوگ ان کی تضعیف نہیں کرتے۔ اسی لیے خود امام ترمذیؒ نے "باب ما جاء في سوق الجنة" میں ان کے طریق سے مروی ایک حدیث کی تحسین بھی فرمائی ہے۔ (ترمذی:۷۸/۲)

اس طرف حافظؒ نے "القول المسدد" میں اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ: امام ترمذیؒ نے ان کی حدیث کی تحسین کی ہے باوجود ان کے اس قول کے کہ حافظہ کی وجہ سے ان میں کلام کیا گیا ہے۔ (القول المسدد:۳۵)

نیز حافظؒ نے لکھا ہے کہ: حاکم نے ان کے طریق سے مروی ایک حدیث کی تصحیح کی ہے اور ابن خزیمہؒ نے اپنی "صحیح" میں ان کی ایک دوسری حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن

کہا ہے کہ: قلب میں ان (عبدالرحمٰن) سے کچھ ہے۔ (القول المسدد: ۳۵)

لہٰذا عبدالرحمٰن بن اسحاق متفق علیہ ضعیف نہیں بلکہ بعض کے نزدیک یہ حسن الحدیث ہیں، لہذا ان کی حدیث کو مطلقاً ضعیف کہنا صحیح نہیں، اور اگر جمہور کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو جیسا کہ عرض کیا گیا، ان کی حدیث کا اعتبار وشہادت کے لئے لینا تو بلاشبہ درست ہے۔

دوسرے راوی زیاد بن زید ہیں، ان کو مجہول کہا گیا ہے، مگر یہ تمام سندوں میں نہیں ہیں بلکہ ابوداؤد کی سند میں ہیں، اور دارِقطنی وغیرہ نے اس حدیث کو بطریقِ ''عبدالرحمٰن عن النعمان بن سعد عن علي'' بھی روایت کیا ہے اور دو سندوں میں زیاد کو ذکر کیا ہے۔ پس زیاد کی جہالت روایت کی قادح نہ ہوگی جب کہ دوسرا طریق موجود ہے۔ (بذل المجھود: ۲۳/۲)

حدیثِ علیؓ کا رفعِ حکمی

جب سند کی حیثیت معلوم ہوگئی، تو اب یہ دیکھئے کہ یہ حدیثِ علیؓ حکماً مرفوع ہے،؛ کیونکہ حضرت علیؓ نے اس حدیث میں لفظِ سنت استعمال فرمایا ہے اور محدثین نے صحابی کے قول "السنة کذا" وغیرہ کو مرفوع قرار دیا ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

" وَمِنَ الصِّيَغِ الْمُحْتَمَلَةِ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: مِنَ السُّنَّةِ كَذَا، فَالْأَكْثَرُ عَلٰى أَنَّ ذٰلِكَ مَرْفُوْعٌ " (اور مرفوع ہونے کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول:" من السنة کذا" (یعنی سنت یہ ہے) ہے، پس اکثر (جمہور محدثین اور علماء) اس پر ہیں کہ یہ مرفوع ہے)۔ (شرح النخبہ: ۷۹)

اورعلامہ نوویؒ رقم طراز ہیں:

"وَأَمَّا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ : أُمِرُنَا بِكَذَا ، أَوُنُهِينَا عَنُ كَذَا ، أَوُ مِنَ السُّنَّةِ كَذَا ، فَكُلُّهُ مَرُفُوعٌ عَلٰى الْمَذُهَبِ الصَّحِيحِ الَّذِيُ قَالَهُ الْجَمُهُورُمِنُ أَصُحَابِ الْفُنُونِ"جب صحابی یوں کہے کہ ہمیں اس بات کا امر کیا گیا، یا ہم کو اس چیز سے روکا گیا، یا کہے کہ سنت یہ ہے تو یہ سب کا سب مرفوع ہے، صحیح مذہب کے اعتبار سے جس کے جمہور اصحابِ فنون قائل ہیں)۔(مقدمہ شرحِ مسلم:۱۷)

معلوم ہوا کہ یہ حدیثِ علیؓ موقوف نہیں بلکہ مرفوع ہے، اس کو موقوف کہنا فن سے نا واقفیت ہے، بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ صحابی کا " فَعَلَ رَسُوُلُ اللّٰہ" کہنا، یا"قَالَ" کہنا سنیت پر اس قدر صراحت کے ساتھ دلالت نہیں کرتا، جتنا کہ لفظِ سنت اس پر دلالت کرتا ہے؛ کیونکہ فعل میں احتمال ہے کہ کبھی کبھی کیا ہو جس سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوگا، الا یہ کہ قرائن ہوں، ہاں لفظِ سنت کہنا اس پر صراحتاً دلالت کرتا ہے کہ یہ کام آپ نے بطورِ عبادت وسنیت کیا ہے۔(کمالایخفی علی من له أدنى فهم)

غرض یہ کہ یہ روایت باعتبارِ سند کے درجہ حسن سے کم نہیں اور باعتبارِ متن کے اپنے مدعی پر صریح دال ہے، کہ " تحت السرة" ہاتھ باندھنا سنت ہے۔

اس کے علاوہ حضرت وائل کی حدیث سے اس کی تقویت ہوتی ہے جس سے انکار کرنا تعنت وعناد ہے۔

تیسری حدیث

﴿ عن أ بي هريرة رضى الله عنه قَالَ: أَخُذُ الْأَكفِّ عَلٰى الْأكفِّ

فِيْ الصَّلَاةِ تَحْتَ السُّرَّةِ﴾ (حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ نماز میں ہتھیلی کو ہتھیلی پر ناف کے نیچے رکھنا ہے)(ابوداؤد)

اس کو امام ابوداؤدؒ نے روایت کیا ہے جو ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے، اس میں عبدالرحمٰن بن اسحاق ہیں جن پر کلام اوپر گزر چکا۔(عون المعبود: ۳۲۵/۲، بذل المجہود: ۲۴/۲)

چوتھی حدیث

﴿ عن أنس رضى الله عنه قال : ثَلاَثٌ مِنْ أَخْلاَقِ النُّبُوَّةِ: تَعْجِيْلُ الِافْطَارِ وَتَأخِيْرُ السُحُوْرِ وَوَضْعُ الْيَدِ الْيُمْنٰى عَلَى الْيُسْرٰى فِيْ الصَّلاَةِ تَحْتَ السُّرَّةِ ﴾ (رواہ ابن حزم فی المحلی: ۳۰/۳)

(حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ تین باتیں اخلاق نبوت میں سے ہیں: افطار میں جلدی کرنا، سحری میں تاخیر کرنا اور نماز میں داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر " تَحْتَ السُّرَّةِ "، یعنی ناف کے نیچے باندھنا)

علامہ نیموی فرماتے ہیں کہ: اس کی سند سے ہم واقف نہ ہو سکے تاہم شواہدات میں ضعیف بھی داخل ہو جاتے ہیں اور اگر صحیح ہوں تو کلام ہی نہیں۔(التعلیق الحسن: ۱/۷۱)

پانچویں حدیث

﴿ عن الحجاج بن حسان قَالَ :سَمِعْتُ أَبَا مِجْلَزٍ أَوْسَأَلْتُهُ قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ يَصْنَعُ ؟ قَالَ : يَضَعُ بَاطِنَ كَفِّ يَمِيْنِهٖ عَلٰى ظَاهِرِ كَفِّ شِمَالِهٖ ، وَيَجْعَلُهَا أَسْفَلَ مِنَ السُّرَّةِ﴾ (ابن ابی شیبہ: ۴۲۷/۱)

(حجاج بن حسان نے کہا کہ: میں نے حضرت ابومجلز تابعی سے سنا، یا میں نے خود ان سے سوال کیا کہ کیسے کروں؟ انہوں نے جواب دیا کہ اپنے دائیں ہاتھ کے باطن کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھے اور ان (ہاتھوں) کو ناف سے نیچے رکھ لے)

علامہ نیموی نے کہا کہ: اس کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ (آثار السنن: ۱/۷۱)

اس روایت کو امام ابوداؤدؒ نے ابن الاعرابی کے نسخہ میں تعلیقاً روایت کیا ہے، اور ''التعلیق الحسن'' اور ''بذل المجہود'' میں بحوالہ ''الجوہر النقی'' ''تمہید'' لابن عبدالبر سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابومجلز تابعی کا مذہب '' تحت السرة'' ہاتھ باندھنے کا تھا۔ (التعلیق الحسن: ۱/۷۱، بذل المجہود: ۲/۲۴)

امام بیہقیؒ نے حضرت ابومجلز کا قول '' فوق السرة'' بتلایا ہے، مگر علامہ ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی'' میں کہا کہ: اس کی سند بیان نہیں کی تا کہ سند دیکھتے، اور ابومجلز کا مذہب ''تحت السرة'' ہاتھ باندھنے کا تھا جو بسندِ جید آیا ہے۔ (بذل المجہود: ۲/۲۴)

یہ چند احادیث ہیں، بعض مرفوع اور بعض موقوف، اور ایک مقطوع ہے، ان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نماز میں تحت السرة ہاتھ باندھنا ثابت ہے، ان میں سے پہلی حدیث کا صحیح ہونا بھی واضح ہو چکا ہے اور دوسری حدیث حضرت علی کی حسن ہے اور تیسری حضرت ابوہریرہؓ کی روایت بھی حسن سے کم نہیں۔ اور اگر یہ سب روایات ضعیف بھی ہوں تب بھی ضعیف روایات مختلف ومتعدد طرق سے ثابت ہوں تو حسن ہو جاتی ہیں۔ پھر حضرت انس کی حدیث اور حضرت ابومجلز تابعی کا اثر، یہ سب مل ملا کر تقویت میں اور اضافہ ہو گیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ''تحت السرۃ'' کی روایات سب ضعیف نہیں بلکہ صحیح بھی ہیں اور حسن بھی، ضعیف بھی اور سب مل کر تو صحیح کو بھی اصح بنا دیتی ہیں جن پر احناف عمل کرتے ہیں۔

ترجیحِ مذہبِ حنفی

اوپر کی تقریر سے احناف کا مستدل اور اس کا صحیح وقوی ہونا ثابت ہو گیا، اب ہم یہاں علی التنزل کہتے ہیں کہ اگر علامہ نیمویؒ کے قول کے مطابق ابن ابی شیبہ کی ''تحت السرۃ'' کی زیادتی شاذ ہو جیسا کہ " علی الصدر" کی زیادتی شاذ ہے، تو جس طرح" تحت السرۃ" کا ثبوت اس سے نہ ہوگا اسی طرح" علی الصدر" کا ثبوت اس سے نہیں ہوگا۔ اب اس کے علاوہ دیگر روایات کو دیکھا جائے، حضرت ھلب کی روایت جس کو مؤلف نے اول نمبر پر بیان کیا تھا، یہ بھی غیر محفوظ اور شاذ ہے، جس میں اس کے راوی سماک" علی صدرہ" کے اضافہ میں متفرد ہیں، لہٰذا یہ بھی قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ اس کے مقابل احناف کے پاس حضرت علیؓ کی روایت ہے، جو حسن ہے، کما مر۔ اور اگر حسن نہ بھی ہو تو دیگر احادیث سے مل کر حسن ہو ہی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ ھلب کی روایت میں سنیت کا بیان مسلم نہیں، ممکن ہے کہ کبھی ایسا کیا ہو، اس کے برخلاف حضرت علیؓ کی روایت سنیت پر صریح ہے۔ اسی طرح حضرت وائلؓ کی روایت جس کو مؤلف نے نمبر۲ پر ذکر کیا تھا سنیت میں صریح نہیں ہے، بخلاف ان روایات کے جن میں سنیت کو بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر روایات گزر چکی ہیں۔

اگر یوں کہو کہ " علی الصدر" کی روایات ضعیفہ سب مل کر حسن ہو جاتی ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ احناف کی روایات سب مل کر حسن سے آگے درجۂ صحیح میں

داخل ہوجاتی ہیں، جب کہ ابن ابی شیبہ کی سند میں کسی کو کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے۔

اوراگرابن خزیمہ کی" علی الصدر"والی روایت میں مؤمل کوثقہ مان لیا جائے تو بھی ابن ابی شیبہ کی سنداس سے عالی ہے ۔کمامر تفصیلاً ۔اوراگر" علی الصدر" کوزیادتیٔ ثقہ کہوتو" تحت السرۃ" توبدرجہ اولیٰ اس کا مستحق ہوگا کہ زیادتی ثقہ کہلایا جائے اورقبول کیا جائے،،جیسا کہ علامہ نیمویؒ نے بھی ''تعلیق التعلیق''میں اس کی تصریح کی ہے،لہٰذا جب دونوں زیادتی ثقہ ہوں گےاور ظاہر ہے کہ یہ اضطرابِ متن ہے،لہٰذا علواسناد کی وجہ سے" تحت السرۃ" کی روایت کوترجیح ہوگی۔

حاصل یہ ہے کہ کسی بھی طرح " تحت السرۃ" پر" علی الصدر"والی روایات کوترجیح نہیں ہوسکتی۔ فمن ادعی فعلیه البیان۔

مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے بعض بیانات کا جائزہ

دلائل کی اس گفتگو کے بعد ہم مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے چند بیانات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں جس سے مؤلف صاحب کی صداقت وامانت علمی کا ناظرین اندازہ لگا سکیں گے۔

حوالہ یا دھوکہ؟

جناب مؤلف صاحب نے ایک عنوان باندھا ہے:'' آپ کے یہاں بھی اس کا ثبوت ہے''،اس کے بعد علماء احناف پر بے جاالزامات اپنی عادتِ شریفہ کے مطابق لگانے کے بعد علامہ عینی کی ''عمدۃ القاری'' سے نقل کیا کہ:''امام شافعیؒ نے حضرت وائل بن حجر کی روایت سے حجت پکڑی ہے،جس کی ابن خزیمہ نے تخریج کی ہے کہ حضرت وائل نے کہا کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی،آپ

نے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر اپنے سینے پر رکھا۔(حدیث نماز:۶۵)

جواب: ہم پہلے بھی مؤلف کی اس قسم کی تلبیسات اور ہیر پھیر پر عرض کر چکے کہ حنفیہ کی کسی کتاب میں کسی امام کا مسلک بیان کرنے سے اس کو ہمارا مسلک سمجھ لینا یا دوسروں کو سمجھانا جہالت یا تلبیس ہے۔

علامہ عینی تو امام شافعی کا مذہب اور ان کی دلیل بیان کر رہے ہیں نہ کہ احناف کا مذہب، پھر احناف کے یہاں اس کا ثبوت کہاں اور کیسے ہوا؟ کیا یہ علمی امانت ودیانت کے تقاضے کے خلاف نہیں؟ اور کیا یہ جھوٹ میں داخل نہیں؟

تردید یا تائید؟

مؤلف نے لکھا ہے کہ صاحب ''ہدایہ'' نے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے ثبوت میں جو روایت بیان کی ہے، اس پر علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:" هٰذَا قَوْلُ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ ، وَإِسْنَادُهٗ اِلَى النَّبِيِّ ﷺ غیرصحیح"(یعنی: یہ حضرت علیؓ کا قول ہے اور اس کی سند نبی کریم ﷺ تک صحیح نہیں ہے۔(حدیثِ نماز:۶۵)

جواب: میں کہتا ہوں کہ مؤلف کو اس عبارت سے کیا فائدہ اور احناف کو کیا ضرر ہوا؟ کیونکہ علامہ عینیؒ کے بیان کا یہ مطلب ہے کہ صاحب ''ہدایہ'' نے ''لقولہ علیہ السلام'' کہا تھا کہ یہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے، اس پر علامہ عینیؒ نقد کر رہے ہیں کہ یہ حضرت علی ؓ کا مقولہ ہے، اس کی سند میں حضرت علیؓ کے بعد نبی کریم ﷺ کا نامِ مبارک بڑھانا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ یہ روایت حضرت علیؓ پر موقوف ہے۔اور ہم پہلے اس پر بحث کر چکے ہیں کہ یہ مقولہ حضرت علیؓ کا ہی ہے مگر مرفوع میں داخل ہے۔

چنانچہ علامہ عینیؒ کا جو مقولہ مؤلف نے نقل کیا ہے اس کے بعد علامہ عینیؒ رقمطراز ہیں ''وقول علیؓ:" اِنَّ مِنَ السُّنَّةِ " هٰذَا اللَّفْظُ يَدْخُلُ فِيْ الْمَرْفُوْعِ عِنْدَهُمْ"(

حضرت علیؓ کا یہ فرمانا کہ ''یہ سنت ہے'' یہ لفظ محدثین کے یہاں مرفوع میں داخل ہوجاتا ہے)۔(عمدۃ القاری:۱۵/۳)

اب غور فرمائیے کہ یہ احناف کی تائید کررہے ہیں یا تردید کررہے ہیں، اس صورت میں مؤلف کو اس سے کیا فائدہ ہوا اور احناف کو اس سے کیا ضرر ہوا؟

تضعیف یا توثیق؟

پھر مؤلف نے لکھا ہے کہ:

''حدیثِ پیغمبر تو ہے ہی نہیں، حضرت علیؓ کا بھی قول ہے یا نہیں؟ اس پر علامہ عینیؒ جرح وتنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وَلٰکِنَّ الَّذِيْ رُوِیَ عَنْ عَلِيٍّ فِيْهِ مَقَالٌ لِأَنَّ فِيْ سَنَدِهٖ عبدالرحمن بن اسحاق الکوفي، قَالَ أحمد: لَيْسَ بِشَيْءٍ مُنْکَرُالْحَدِيْثِ "(جو قول حضرت علیؓ سے مروی ہے اس میں کلام ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی ہیں۔امام احمدؒ نے کہا کہ یہ شخص بالکل نکما ہے اور منکر الحدیث (بات کرنے میں بڑا خراب) ہے) ہوسکتا ہے حضرت علیؓ کے نام سے اسی نے یہ روایت گھڑ لی ہو) اس کے بعد علامہ عینیؒ نے ایک دو نہایت ہی ضعیف ثبوت نرم انداز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے بیان کیے، مگر زورِ بیان سینے پر ہاتھ باندھنے کے دلائل ہی میں ہے''۔(حدیث نماز:٦٦)

جواب: راقم کہتا ہے کہ علامہ عینیؒ یہاں حدیثِ علیؓ پر جرح وتنقید نہیں کررہے ہیں، اگر ایسا ہی سمجھا ہے تو یہ مؤلف کی فہم ناقص کا نتیجہ ہے جس کی داد ہم پہلے بھی کئی جگہ دے چکے ہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینیؒ اول تو یہ بیان کررہے ہیں کہ اس حدیث میں عبدالرحمٰن کی وجہ سے کلام ہوا ہے، اس کے بعد ہی فوراً اس کا جواب دے

رہے ہیں، جس کو نقل کرنے میں مؤلفِ ''حدیث نماز'' کو یہ اندیشہ محسوس ہو رہا تھا کہ حقیقت سب کے سامنے کھل کر آ جائے گی، اور اپنی بات بنائے نہ بنے گی، لہٰذا اس جواب کو ہی اُڑا دیا، مگر اہل انصاف کا تو یہ رویہ نہیں ہوتا! اے کاش انصاف کا نعرہ لگانے والے انصاف کا خون نہ کرتے اور حق کی تلاش کے دعوے دار حق کا گلا نہ گھونٹتے تو کیا ہی خوب ہوتا!

لیجئے! علامہ عینیؒ مذکورہ عبارت کے بعد خود اس کا جواب ان الفاظ میں دے رہے ہیں:

" قلتُ: روی أبوداوٗد، وسکت علیه، ویعضده ما رواه ابن حزم من حدیث أنس : من أخلاق النبوة وضع الیمین علی الشمال تحت السرة "

(یعنی: میں کہتا ہوں کہ ابوداوٗد نے (حضرت علیؓ کی حدیث) روایت کی اور اس پر سکوت کیا (جو ان کے نزدیک راویت کے قابلِ حجت ہونے کی علامت ہے) اور اس کی تائیداور تقویت اس روایت سے ہوتی ہے جس کو علامہ ابن حزم نے حضرت انسؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ اخلاقِ نبوت میں سے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہے)۔(عمدۃ القاری:۱۵/۳)

حاصلِ جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک اگر یہ منکرالحدیث ہیں تو امام ابوداوٗدؒ کے نزدیک یہ قابلِ حجت ہیں، اسی لیے تو انہوں نے سکوت کیا اور اگر یہ ضعیف ہی ہیں تو اس کی تائید مذکورہ بالا حدیثِ انسؓ سے ہوتی ہے، لہٰذا یہ ضعف ختم ہو گیا۔

انتباہ

علامہ عینیؒ نے امام ابوداوٗدؒ کا سکوت بیان کیا ہے مگر میرے نزدیک اس میں

اشکال وکلام ہے؛ کیوں امام ابوداوٗدؒ نے اگر چہ حدیثِ علیؓ پر کلام نہیں کیا اور سکوت کیا ہے، مگر حدیثِ ابی ہریرہ میں عبدالرحمٰن کی وجہ سے کلام کیا ہے اور امام احمدؒ سے ان کی تضعیف نقل کی ہے جیسا کہ ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے۔لہذا عبدالرحمٰن امام ابو داؤ د کے نزدیک ضعیف ہوں گے۔مگر اس سے علامہ عینیؒ کا جواب مخدوش نہیں ہوتا؛ کیونکہ جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ یہ عبدالرحمٰن ضعیف بھی ہوں تو ان کی حدیث کی مؤید وشاہدابن حزم کی روایت انس ہے ،لہٰذا ضعف ختم ہوگیا۔فافهم و لاتعجل بالردو القبول۔

ابن امیر الحاج کی تقلید

مؤلف نے علامہ ابن امیر الحاج علیہ الرحمۃ کی شرحِ منیہ سے مندرجہ ذیل عبارت اپنے ترجمہ کے ساتھ بحوالہ ’’فتاوی ثنائیہ‘‘ نقل کی ہے:

" ان الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال ، ولم يثبت حديث تعيين المحل الذى يكون فيه الوضع من البدن إلاحديث وائل".(ملخصا) (بیشک سنت سے ثابت ہے سیدھا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا، مگر ایسی کوئی بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی جس کی رو سے بدن کے کسی خاص مقام پر ہاتھوں کا رکھنا واجب ہو سوائے وائل کی حدیث کے(جس میں سینے پر ہاتھ باندھنے کی سنت کا بیان ہے)(حدیث:٦٦)

جواب: میں کہتا ہوں کہ اسی طرح کی بات علامہ ابن نجیم مصری نے ’’البحر الرائق‘‘ میں کہی ہے اوران حضرات نے یہ بات ان کے پیش نظر دلائل کے لحاظ سے کہی ہے،ان کے سامنے ایک تو یہ اثر تھا جس میں ہے کہ تین باتیں سنن مرسلین میں سے ہیں،اوران میں سے ایک تحت السرۃ ہاتھ باندھنا ہے،دوسرے حضرت وائل کی

حدیث جس میں سینہ پر ہاتھ باندنے کا ذکر ہے،ان دو کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے انھوں نے یہ بات لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو احادیث میں سے حضرت وائل کی حدیث کے سوا دوسری حدیث ہاتھ باندھنے کے مقام و محل کو بتانے والی ثابت نہیں، لہذا ممکن ہے کہ ان حضرات کے پیش نظر صرف یہی دو احادیث ہوں اور دوسری احادیث نہ ہوں، اس لئے یہ بات بطور حصر اضافی کہی ہو اور جیسا کہ اوپر بھی عرض کیا ہے مصنف ابن ابی شیبہ کا وہ نسخہ جس میں ''تحت السرۃ'' کی زیادتی وارد ہے وہ بعض کے پاس نہیں تھا، لہذا ان کی بات کو حصر حقیقی سمجھ کر یہ مطلب لینا کہ حضرت وائل کی حدیث کے سوا دنیا میں کوئی حدیث ثابت نہیں ان کی مراد کے خلاف ہے۔

پھر علامہ ابن امیر الحاج اور علامہ ابن نجیم مصری کا مقام حدیث کی جانچ پرکھ میں اس قدر بڑا نہیں ہے کہ ان کی بات کو اس سلسلہ میں حرفِ آخر مان لیا جائے، جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ ان حضرات کی یہ بات مخدوش ہے، کیونکہ مذکورہ حدیث وائل جرح سے خالی نہیں اور اس سلسلہ میں دوسری حدیث ثابت بھی ہے، جیسا کہ اوپر گزرا ہے، لہذا صاحب ''حدیث نماز'' کے لئے بلا تحقیق ان کی بات کو مان کر اندھی تقلید کے جرم کا ارتکاب کیوں کر جائز ہو گیا؟

جھوٹ کا بدترین نمونہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''عین الہدایہ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ:

''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث باتفاق ائمۂ محدثین ضعیف ہے''۔ (حدیث نماز:۶۷)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے یہاں بھی حسب معمول جھوٹ کا سہارا لیا: اولاً تو علامتِ واوین ('' '') سے یہ تأثر دیا کہ بعینہ یہ عبارت ''عین الہدایہ'' میں ہے،

حالانکہ ایسانہیں، بلکہ وہاں پہلے حضرت علیؓ کی " السنة وضع الكف الخ "والی حدیث بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: نوویؒ نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔

مگر مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس عبارت میں لفظ ''اس روایت'' کے بجائے ''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث'' لکھ کر یہ دھوکہ دینا چاہا ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی جتنی حدیثیں ہیں ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ محض جھوٹ ہے۔ کسی ایک حدیث کے ضعیف ہونے سے اس باب کی تمام احادیث کیوں ضعیف ہوجائیں گی؟

ثانیاً: خود ''عین الہدایہ'' میں علامہ نوویؒ کے مذکورہ قول کے بعد لکھا ہے کہ ''لیکن ''مصنفِ ابن ابی شیبہ'' میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلخیؒ (جو اولیاءِ مشائخ میں سے معروف ہیں) زیرناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے، اوراس کی اسناد میں کوئی کلام نہیں، سوائے اس کے کہ علقمہ نے ابن مسعود سے سنا، یا نہیں، تو اس میں امام ترمذیؒ کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے، پس روایت صحیح ہے۔ (عین الہدایہ: ۱/۴۵۰)

غور کیجئے کہ صاحب عین الہدایہ علامہ نووی کا قول ذکر کر کے اس کے بعد اپنی تحقیق پیش کر رہے ہیں مگر ان کی تحقیق کو چھپا کر ان کی طرف وہ قول منسوب کر رہے ہیں جو ان کا نہیں، بلکہ ان کے نقطہ نظر کے خلاف ہے، معلوم نہیں کہ کس طرح کی یہ اہل حدیثیت ہے؟

پھر یہ بھی عجیب ہے کہ صحیح حدیث سامنے آجانے کے باوجود اس پر پردہ ڈالنا چاہتے ہیں اوراحناف کی عبارتوں میں ترمیم کر کے لوگوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں اوراہل حدیث اور منصف اور خداترس ہونے کے دعوے دار بھی ہیں۔ لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔

جھوٹ کا دوسرا نمونہ

عربی ''حاشیۂ ہدایہ'' کے حوالے سے مؤلف نے حدیثِ علیؓ کے متعلق نقل کیا کہ ''ضعیف متفق علی ضعفه'' اس کا مطلب آگے یہ لکھا ہے کہ ''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایت ضعیف ہے اور اس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے''۔(حدیثِ نماز:۶۷)

جواب: راقم کہتا ہے کہ یہ بھی دھوکہ اور تلبیس ہے، وہاں'' متفق علی ضعفه'' کے بعد'' کذا قال النووی''(یعنی یہ علامہ نوویؒ کا قول ہے) لکھا ہے۔ اور مؤلف اس قول کو احناف کی جانب منسوب کر رہے ہیں، یہ اور بات ہے کہ انہوں نے اس کو نقل کیا اور خاموش رہے، مگر تنبیہ بھی کی کہ یہ علامہ نوویؒ کا قول ہے۔

دوسرے ''ضعفہ'' میں ضمیر کا مرجع خاص حدیثِ علیؓ ہے جیسا کہ ظاہر ہے، مگر مؤلف نے ''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایت'' کو اس کا مرجع بنایا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس باب کی سب روایات ضعیف ہیں، کیا یہ تلبیس نہیں؟ اور حق چھپانا نہیں؟

اور ہم نے علامہ نوویؒ کے قول کا جواب اوپر مفصلاً دے دیا ہے، اگر چہ محشی'' ہدایہ'' حنفی کو اس کا علم نہ ہوا اور وہ خاموش رہے، تو مذہبِ احناف پر اس سے کیا اثر اور اس سے کیا ضرر؟

تقلید محض

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے ''عین الہدایہ'' اور ''شرحِ وقایہ اردو'' کے حوالے سے نقل کیا کہ سینے پر ہاتھ باندھنے کی حدیث قوی ہے۔(حدیثِ نماز:۶۷)

جواب: مگر مؤلف اس عبارت سے پہلے یہ بھی پڑھ لیتے اوراس کا جواب دیتے تو اپنے مذہب کی کوئی خدمت ہوتی، مگر مقصود تحقیق اور تلاشِ حق نہیں، اس لیے جو دل چاہا لے لیا اور جو چاہا چھوڑ دیا۔ ''عین الهدایہ'' میں مذکورہ عبارت سے پہلے یہ عبارت بھی ہے: ''لیکن ظاہر ہے کہ حدیثِ وائل میں متیقن ایک مرتبہ نماز کا فعل ہے اور صرف اس قدر سے سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا''۔ (عین الهدایہ: ۱/۴۵۰)

مؤلف نے اس سے قطعِ نظر حدیث کی قوت کو نقل کر دیا، حالانکہ اس حدیث سے ''سنیت'' کا اثبات نہیں ہوسکتا۔ دوسرے اس حدیث کی قوت ان حضرات نے بھی غالباً علامہ شوکانی وغیرہ کی نقول پر اعتماد کر کے بیان کر دی ہوگی، جس کی حقیقت ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔ اوراگر انہوں نے ہی کہی ہے، تب بھی ہمیں اس سے اتفاق نہیں، جب تک کہ مذکورہ بالا علل اس کے ختم نہ ہو جائیں۔ تیسرے انہوں نے حضرت علیؓ کی سند کے مقابلے میں اس حدیث کی سند کو قوی بتلایا ہے، جس پر مفصل بحث اوپر گزر گئی، لیکن ''مصنف بن ابی شیبہ'' کی حدیث وائل جس کی صحت اوپر ثابت کر چکا ہوں، اس کے مقابلہ میں اس کو قوی نہیں کہا۔ الغرض یہ حضرات حنفیہ، مذہبِ احناف کے مقابلے میں آپ کی تائید نہیں کر رہے ہیں، خوب سمجھ لیں۔

محشیٔ ہدایہ کی غلط فہمی

حاشیہ ''ہدایہ'' سے مؤلف نے یہ عبارت نقل کی ہے:

"هذا تعليل بمقابلة حديث وائل فيرد ، وحديث علي لايعارضه لماذكرنا من ضعفه" (ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو بیان کرنا بڑی ہیرا پھیری ہے حضرت وائل کی حدیث کے مقابلہ میں،

یہ مردود ہے۔ حضرت علیؓ والی روایت اس کے مقابل ومعارض ہو ہی نہیں سکتی؛ کیوں کہ اس کا کمزور ہونا ہم نے خود بیان کردیا ہے)۔ (حدیثِ نماز:۶۷)

جواب: سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ مؤلف نے''ہذا التعلیل'' کا ترجمہ کیا ہے: ''بڑی ہیرا پھیری'' حالاں کہ یہ ترجمہ بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ تعلیل کے معنی علت اور وجہ بیان کرنے کے ہیں، اور یہاں محشی کا مقصد یہ ہے کہ صاحب''ہدایہ'' نے نماز میں ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنے کی جو عقلی وجہ اور علت یہ بیان کی ہے کہ''اس میں تعظیم ہے اور یہی مقصود ہے''، یہ علت اپنی رائے اور قیاس سے بیان کرنا حدیثِ وائل کے مقابلے میں مردو ہے ؛ کیوں کہ حدیث کے سامنے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، رہی حدیثِ علیؓ تو وہ ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیثِ وائل کے معارض نہیں بن سکتی۔

اب رہا محشی کا اعتراض تو میں کہتا ہوں کہ یہاں محشی کو غلط فہمی ہوئی ہے؛ کیونکہ صاحب ہدایہ نے یہ تعلیل حدیث وائل کے مقابلہ میں نہیں کی ہے، بلکہ حدیثِ علیؓ کی موافقت میں کی ہے، اس لئے کہ صاحب ہدایہ نے اس جگہ حدیث وائل کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا ہے، تو یہ تعلیل اس کے مقابلہ میں کیونکر ہو سکتی ہے؟ لہٰذا یہ حدیث کے مقابلہ میں رائے وقیاس نہیں ہے، بلکہ حدیث حضرت علیؓ کی موافقت میں تعلیل ہے یعنی اس کی حکمت وعلت کا بیان ہے۔

رہا محشی کا یہ کہنا کہ حدیثِ علی ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیثِ وائل کے معارض نہیں ہو سکتی، اس کا جواب اوپر ہو چکا کہ حدیثِ وائل بھی ان علل کی وجہ سے جن کو ہم نے بیان کیا، اس قابل نہیں کہ اس سے احتجاج کیا جا سکے، پھر حدیثِ علی تو اولاً ضعیف نہیں کہ نا قابل احتجاج ہو، جیسا کہ بیان ہوا، دوسرے اگر ضعیف بھی ہو تو اس

کے شواہدات بھی موجود ہیں، چنانچہ علامہ عبدالحی صاحبؒ نے اس کے شواہد ''سعایہ'' میں بیان کئے ہیں۔ (دیکھو: سعایہ:۱۵۶/۲)

اس کے علاوہ احناف کا مسلک کوئی حدیثِ علیؓ ہی پر منحصر نہیں، جب کہ ''مصنف بن ابی شیبہ'' کی صحیح حدیث، احناف کے لیے حجت اور شافی و کافی ہے۔ لہٰذا اگر حدیثِ علیؓ ضعیف بھی ہے تو کیا ہوا؟

حدیث علی مرفوع حکمی ہے

مؤلف نے اس کے بعد ''شرح وقایہ اردو'' سے اور ''ہدایہ'' کے بین السطور سے بھی نقل کیا کہ ''یہ حدیثِ علیؓ مرفوع نہیں''۔ (حدیثِ نماز:۶۷)

جواب: اس کا جواب دیا جا چکا ہے کہ یہ لفظاً مرفوع نہیں ہے، لیکن حکماً مرفوع ہے اور حضراتِ احناف کے نفی کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس کو قول رسول کہا ہے، یہ غلط ہے؛ کیونکہ یہ قول رسول نہیں بلکہ قولِ علیؓ ہے جس میں وہ رسول اللہ ﷺ کا عمل و طریقہ بیان کر رہے ہیں، ورنہ وہ مطلقاً اس کے مرفوع ہونے کے منکر نہیں ہیں۔

کتب حدیث کی درجہ بندی - ایک علمی بحث

مؤلف نے ''عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرحِ وقایہ'' سے بھی حدیثِ علیؓ کا ضعف نقل کیا ہے، جس کا جواب کئی مرتبہ ہو چکا۔

مولانا عبدالحی صاحبؒ نے ''عمدۃ الرعایہ'' میں ''مصنف بن ابی شیبہ'' کی حدیثِ وائل، جس پر تفصیلی گفتگو ہم اوپر کر چکے ہیں، نقل کر کے اسی کی تصحیح بھی فرمائی اور فرمایا کہ:

''اگر تم کہو کہ اس حدیث میں علتِ انقطاع ہے؛ کیونکہ علقمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا، بلکہ اپنے باپ کے انتقال کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے، تو میں اس کا جواب دوں گا کہ یہ بعض محدثین کا قول ہے اور صحیح یہ ہے کہ چھ ماہ بعد پیدا ہونے والا علقمہ کا بھائی عبدالجبار ہے، لیکن علقمہ نے اپنے باپ سے حدیث بیان کی اور ان سے سنا ہے، جیسا کہ ''سنن نسائی'' اور ''جامع ترمذی'' مطالعہ کرنے والے پر مخفی نہیں ہے .... بالجملہ ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا، جیسا کہ گمان کرنے والے لوگ گمان کرتے ہیں، بے دلیل نہیں ہے''۔ (عمدۃ الرعایہ: ۱/۱۶۵)

صاحبِ ''حدیث نماز'' اس صریح دلیل کو پڑھ کر خبط الحواسی میں مبتلا ہو گئے اور جب کوئی علت سمجھ میں نہ آئی، تو پھر دوسرا طریقہ اختیار کیا اور کہا کہ:

> 'مصنف بن ابی شیبہ'' کی یہ روایت ہے، جسے آپ کے مسلکِ حنفی میں تیسرے درجہ کی کتاب قرار دیا گیا ہے، جسے صحیح کتابوں کے مقابلے میں قبول نہیں کیا جاسکتا، اس کے علاوہ اس روایت میں انقطاع بھی بعض محدثین بتلاتے ہیں۔ (حدیثِ نماز: ۶۸)

لاحول ولاقوۃ الا باللہ! جب حدیث صحیح سامنے آ گئی تو اب کتب حدیث کا درجہ بیان کر کے حدیث سے اعراض کے کیا معنے؟ کیا اسی کا نام اہل حدیث ہونا ہے؟ کیا کسی حدیث میں اس درجہ بندی کا ذکر ہے؟

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بعض علماء نے اگرچہ کتبِ احادیث میں ترتیب قائم کی ہے کہ بخاری و مسلم سب سے مقدم اور ان کی احادیث اصح، پھر جو صرف بخاری میں ہو، پھر وہ جو صرف مسلم میں ہو، پھر وہ جو بخاری و مسلم کی شرط پر ہو، وغیرہ۔ اس طرح دیگر کتابوں کی ترتیب اور ان کے طبقات بیان کیے ہیں کہ فلاں فلاں طبقۂ

اولیٰ میں، فلاں فلاں طبقۂ ثانیہ میں، فلاں فلاں طبقۂ ثالثہ میں شمار ہوتی ہیں وغیرہ۔
یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تفصیل سے اس مسئلہ کی بھی وضاحت کردی جائے تاکہ حقیقت سامنے آجائے۔

جن حضرات نے مذکورہ بالا ترتیبِ کتب قائم فرمائی ہے، یہ دراصل رواۃِ حدیث کے شرائط کے لحاظ سے ہے، اگر راوی ان شروطِ مقررہ پر پورا پورا اتر آتا ہے، تو حدیث کو اصح یا صحیح کہا جاتا ہے اور جن کتب میں اس کی جتنی رعایت کی گئی، اسی لحاظ سے اس کا درجہ اور ترتیب قائم کردی گئی۔

چنانچہ امام بخاریؒ کی ''الجامع الصحیح'' کو اصح الکتب کہنا اسی وجہ سے ہے کہ ان کے شرائط سخت تھے اور اس پر انہوں نے شدت کے ساتھ عمل کیا، پھر دوسرا نمبر امام مسلم کی ''الجامع'' کا ہے، الخ؛ کیوں کہ امام بخاری وامام مسلمؒ راوی کی صداقت وثقاہت کے ساتھ ساتھ اور بھی دیگر امور کی رعایت فرماتے ہیں، مثلاً راوی کا کثیر الملازمہ وطویل الصحبۃ ہونا وغیرہ۔ اور دوسرے ائمہ ان اشیاء کو کچھ ضروری خیال نہیں کرتے جس کی وجہ سے انہوں نے اس کا خیال نہیں کیا۔ پھر خود امام بخاریؒ ومسلمؒ کے درمیان بعض شروط میں اختلاف ہے، مثلاً قبولیتِ عنعنہ میں امام بخاریؒ کم از کم ایک مرتبہ کی ملاقات کو ضروری قرار دیتے ہیں اور امام مسلمؒ اس کا شدت کے ساتھ رد کرتے ہیں اور صرف معاصرت کو کافی قرار دیتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ شرائطِ رواۃ پر صحت اور اصحیت کا مدار ہے، اسی پر کتبِ احادیث کی ترتیب کا مدار بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ ''بخاری'' و''مسلم'' کو صحیح کہنے کے باوجود علماءؒ حدیث نے تصریح کی ہے کہ ''بخاری'' و''مسلم'' میں بھی بعض ضعیف روایات ہیں۔ چنانچہ حضرت شیخ الحدیث زکریا صاحبؒ نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ:

”لايخفى أن في صحيح البخاري من الأحاديث ما هوصحيح بالاتفاق وضعاف بالاتفاق ، وتختلف فيهما حتى أن البخاري نفسه صرح في الكتاب بالنسبة ببعض الأحاديث أنه لايصح الخ“۔

(یہ بات مخفی نہیں کہ ”صحیح بخاری“ کی احادیث میں وہ حدیثیں بھی ہیں جو بالاتفاق صحیح ہیں اور وہ بھی ہیں جو بالاتفاق ضعیف ہیں، اور صحت وضعف میں مختلف بھی ہیں، حتی کہ امام بخاریؒ نے خود کتاب میں بعض احادیث کی نسبت تصریح کی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے)۔(مقدمہ اوجز المسالک:۸۷)

نیز حافظ ابن حجرؒ نے ”صحیحین“ کی احادیث کو مفیدِ علمِ یقینی اور راجح ثابت کرتے ہوئے فرمایا:

”على أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين“(یہ ترجیح اور مفیدِ علم نظری ہونا ان احادیث کے ساتھ خاص ہے جن پر حفاظِ حدیث نے طعن وتنقید نہ کی ہو)۔(شرح النخبہ:۱۹)

اور امام مسلمؒ نے تو خود ”مقدمۂ مسلم“ میں بیان فرمایا کہ: ہم اپنی کتاب میں تین قسم کے لوگوں سے روایت بیان کریں گے، پھر تیسری قسم میں ضعفاء کو داخل کیا ہے (اگرچہ یہ متابعات ہی میں ہو)۔(دیکھو مقدمہ مسلم:۲/۱)

حاصل یہ ہے کہ ترتیبِ کتب اور اصحیتِ احادیث کا مدار رواۃ پر ہے، خواہ وہ ”بخاری“ میں ہوں یا کسی اور کتاب میں ہوں اور اگر ”بخاری“ میں ہی ہونا، یا ”مسلم“ میں ہی ہونا، کوئی اصل رکھتی تو ابن حجرؒ کو تخصیص کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

علامہ نوویؒ نے بھی ”صحیحین“ کی احادیث کے مفیدِ علم ضروری ہونے پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فإن أخبارالآحاد التي في غيرهما يجب العمل بها إذا صحّت أسانيدها ، ولاتفيد إلا الظن ، فكذا الصحيحان فإنما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحاً لايحتاج إلى النظرفيه بل يجب العمل به مطلقاً، وماكان في غيرهما لايُعَمَلُ به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح."(مقدمہ شرح مسلم:١۵)

(یعنی: اخبارِآحاد جو"صحیحین" کےعلاوہ دوسری کتب میں ہوں ان پربھی عمل واجب ہے، جب کہ ان کی سندیں صحیح ہوں اور یہ(اخبارِآحاد)صرف مفیدظن ہوتی ہیں، پس اسی طرح"صحیحین" بھی (صرف مفیدظن ہوں گی)ہاں"صحیحین"اور دوسری کتب میں صرف یہ فرق ہوگا کہ"صحیحین" کی احادیث جوصحیح ہیں،محتاج الی النظرنہیں؛ بلکہ مطلقاً اس پرعمل واجب ہےاورجواحادیث دوسری کتابوں میں ہیں ان پرعمل نہیں کیاجائےگا،جب تک کہ(سندمیں)نظرنہ کی جائےاوراس میں شروطِ صحیحہ نہ پائی جائیں)۔

علامہ ابن الہمامؒ نےبھی اس مسئلہ پربحث فرمائی ہےاورلکھاکہ:

"وقول من قال:" أصح الأحاديث ما في الصحيحين ، ثم ما تفرد به البخاري ، ثم ما انفرد به مسلم ، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم مااشتمل على شرط أحدهما " تحكم لايجوز التقليد فيه ؛ إذ الأصحية ليس الا لاشتمال روا تهما على الشروط التي اعتبراها" (یعنی: جس نے یہ کہاکہ" اصح الاحادیث وہ ہیں جو"صحیحین" میں ہوں، پھروہ جوصرف "بخاری" میں ہوں، پھروہ جوصرف "مسلم" میں ہوں، پھروہ جو"بخاری" و"مسلم" کی شرط پرہوں، پھروہ جوصرف"بخاری" کی شرط پرہوں، پھروہ جوصرف"مسلم" کی شرط پرہوں"، یہ تحکم (دعویٰ بلادلیل) ہے،اس میں تقلید جائزنہیں ہے، کیونکہ

اصحیت کا مدار، راویوں کا ان شروط پر اتر آنا ہے جن کا امام بخاریؒ وامام مسلمؒ نے بھی اعتبار کیا ہے۔(فتح القدیر:۱/۱۸۸)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی یہی بات فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ:

"فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غيرالكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عينَ التحكم"۔(یعنی: جب ان شرائط کے "صحیحین" کے علاوہ (دوسری کتب) کی حدیث کے رواۃ میں پائے جانے کو فرض کیا جائے، تو کیا "صحیحین" کی احادیث ہی پر اصحیت کا حکم لگانا عین تحکم نہ ہوگا؟ (السعایہ شرح شرح الوقایہ:۲/۳۰)

اس سے معلوم ہوا کہ محققین احناف کے نزدیک مذکورہ ترتیبِ کتب اور بخاری ومسلم کی احادیث میں اصحیت کا انحصار قابل قبول بات نہیں، بلکہ اس پر عمل کرنا اور اس قول کی تقلید کرنا جائز بھی نہیں، جیسا کہ ابن الہمامؒ نے تصریح کی ہے۔

ایک شبہ اور جواب

اگر یہ شبہ ہو کہ "بخاری" و"مسلم" کی شرائط اگر دوسری کتب میں پائی جائیں، تو بلاشبہ "بخاری" و"مسلم" میں اصح الاحادیث کے انحصار کا دعویٰ تحکم محض ہے، لیکن کلام تو دوسری کتب میں ان شروط کے وجود کا ہے کہ آخر "بخاری" و"مسلم" کے علاوہ دوسری کتب میں یہ شروط پائی بھی جاتی ہیں یا نہیں؟ کیوں کہ "بخاری" و"مسلم" نفس صحت کے ساتھ ساتھ ان شروط کی بھی رعایت کرتے ہیں، جن کا دوسروں نے اعتبار یا التزام نہیں کیا؟

راقم کہتا ہے کہ جس طرح اصحیت کے لیے امام بخاریؒ وامام مسلمؒ نے بھی بعض شروط کو معتبر سمجھا اوران کا التزام کیا ہے، اسی طرح بعض دیگر شروط کا دوسرے ائمہ

اعتبار کریں اوراس کو معیارقرار دیں تواس کاان کو ہرطرح اختیار ہے، لہٰذا اگر امام بخاریؒ ومسلمؒ کثیرالملازمت وطویل الصحبت ہونے کی شرط اوراس کاالتزام کرتے ہیں اوراس کی وجہ سے اوربعض ان کی دیگرشرائط کی وجہ سے ان کی احادیث کواصح کہاجاتاہے،توہم یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بعض شرائط امام بخاریؒ ومسلمؒ سے زیادہ سخت ہیں،مثلاًضبطِ راوی میں وہ دوسروں سے زیادہ شدت برتتے ہیں۔ (دیکھوحیاۃ امام ابوحنیفہؒ مترجم:۳۷۸)

اسی طرح امام صاحب کی روایات ثلاثی زیادہ ہیں اور یہ اعلی درجہ کی شمار ہوتی ہیں،اس کے علاوہ ثنائی بھی بکثرت ہیں،جن میں صرف دوواسطے ہوتے ہیں،جبکہ ''بخاری''و''مسلم'' کے یہاں یہ بات بہت کم ہے۔امام بخاریؒ کے پاس ثلاثیات صرف بائیس ہیں اورثنائی ایک بھی نہیں، نیز امام ابوحنیفہؒ کے شیوخ زیادہ ترفقیہ ہیں اوراحناف کے یہاں فقیہ کی روایت راجح اورقوی ہوتی ہے،جب کہ امام بخاریؒ ومسلمؒ کے یہاں یہ معیارنہیں۔

حاصل یہ ہے کہ اعتبارِشروط ایک امراجتہادی ہے،جس میں مجتہد کواختیارحاصل ہے کہ بعض شروط کاالتزام واعتبارکرے،بعض کانہ کرے،توجوروایات امام ابوحنیفہ کے معیارپراتریں گی، وہ ان اعتبارات سے''بخاری''و''مسلم'' کی روایات سے اصح ہوں گی،قطع نظراس سے کہ کسی اوراعتبارسے''بخاری''اور''مسلم'' کی روایات راجح اوراصح ہوں۔

کیونکہ اصح واقوی ہونا،ایک امراعتباری اوراضافی چیز ہے،کوئی کسی اعتبارسے اصح ہے،تودوسری کسی اوراعتبارسے اصح ہے،اگرہم''بخاری''و''مسلم'' کی روایات کو بلحاظ ان شروط کے اصح کہیں،جن کاانہوں نے التزام واعتبارکیاہے،توامام

ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ ائمہ کی روایات بعض دیگر امور وشرائط کے لحاظ سے اصح ہوسکتی ہیں، چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا:

"فدار الأمر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم ، وكذا في الشروط حتى أن من اعتبرشرطا وألغاه آخر يكون مارواه الآخر مما ليس فيه ذالك الشرط عنده مكافيا لمعارضته المشتمل على ذالك الشرط"(یعنی رواۃ کے بارے میں معاملہ علماء کے اجتہاد پر دائر ہے، اسی طرح شروط (کے اعتبار کرنے میں) حتی کہ جو شخص کسی شرط کا اعتبار کرے اور دوسرا اعتبار نہ کرے تو دوسرے کی روایت جس میں اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا گیا، معارضہ کے لیے کافی ہوگی اس روایت سے جس میں اس شرط کا لحاظ ہے)۔(فتح القدیر:۱/۱۸۸)

راقم کہتا ہے کہ جب خاص شرط کے اعتبار نہ کرنے کے باوجود بھی یہ روایت اس سے معارضہ کرسکتی ہے جس میں وہ شرط خاص کا لحاظ ہو، تو جس روایت میں کوئی اور شرط ملحوظ ہو جس کا دوسروں نے اعتبار ہی نہ کیا ہو (اگر چہ کہ دوسرے شروط کا اعتبار کیا ہو) تو کیا یہ اس کے معارض نہیں ہوسکتی؟

غرض یہ کہ اصح واقوی ہونا ایک اضافی چیز ہے، کسی ایک اعتبار سے کوئی روایت اصح ہو، تو دوسری روایت کسی اور اعتبار سے اصح ہوسکتی ہے اور ایک دوسرے کی معارض بھی ہوسکتی ہے۔

لہٰذا معاملہ آخر کار رواۃ پر ہی آ کر ٹھہرتا ہے، خواہ کوئی کتاب ہو، جب راویت معیارِ تحقیق پر اتر آئے تو اس کے بعد ترجیح میں ہم کسی کتاب کے پابند نہیں، بلکہ خارج سے ترجیح حاصل کی جائے گی۔

چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا:

"وكون معارضه في البخاري لايستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح من خارج "(**یعنی روایت کے معارض روایت کا ''بخاری''میں ہونا ''بخاری'' کی روایت کی تقدیم وترجیح کومستلزم نہیں، ان دونوں (بخاری اور غیر بخاری کی روایت) کے صحیح ہونے میں مشترک ہونے کے بعد بلکہ ترجیح خارج سے طلب کی جائے گی۔**)(فتح القدیر:۱/۱۸۸)

اور علامہ عبدالحی صاحبؒ نے بھی یہی بات ارشاد فرمائی ہے۔(دیکھو سعایہ: ۲/۳۰)

کیا یہ کتابیں صحیح ہیں؟

اس کے بعد ہم مؤلف کے کلام کے طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ ''صحیح کتابوں کے مقابلے میں ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کی روایت قبول نہیں کی جاسکتی''۔

راقم کہتا ہے کہ صحیح کتابوں سے غالباً وہی تین کتابیں مراد ہیں، جن کا ذکر مؤلف نے شروع میں کیا ہے، ''مسند احمد''، ''سنن بیہقی'' اور ''صحیح ابن خزیمہ''، مگر مؤلف کو معلوم ہونا چاہئے کہ ''مسند احمد'' اور ''بیہقی'' کو صحیح کہا بھی نہیں جاتا اور ان میں بے شمار ضعیف روایات ہیں، جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہیں، ان کو صحیح کہنا تو نہایت حیرت ناک بات ہے جو اہل علم کے لئے مضحکہ خیز ہے۔

رہی ''ابن خزیمہ'' کی صحیح تو اس کو صحیح تو کہا جاتا ہے، مگر معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں بھی ضعیف روایات ہیں، اگرچہ زیادہ نہ ہوں اور حسن بھی بے شمار ہیں۔ الغرض اس میں بھی صرف صحیح احادیث نہیں ہیں، اس کی روایتِ " على الصدر" کی تحقیق آپ نے اوپر ملاحظہ فرمائی کہ یہ روایت معلول ہے۔

لہٰذا مؤلف کا یہ کہہ کر پیچھا چھڑانا بے جا ہے کہ یہ ابن ابی شیبہ تیسرے درجہ کی

کتاب ہے اور صحیح کے بعد کی ہے، کتاب کسی بھی درجہ کی ہو، جب حدیث کا صحیح و ثابت ہونا ثابت ہوجائے تو اس کو ماننا مسلمان کے لئے لازم ہے۔

عورت سینے پر ہاتھ باندھے

مؤلف نے اس کے بعد علامہ عبدالحی صاحبؒ کی ایک عبارت نقل کی ہے، جس میں یہ ہے کہ ابن خزیمہ اور مسند احمد کی روایت سے " علی الصدر" کا بھی ثبوت ہے جس کو امام شافعی اور ان کے متبعین نے لیا ہے اور ہمارے حضرات علماء حنفیہ نے بھی اس کو عورتوں کے حق میں اختیار کیا ہے؛ کیونکہ یہ ان کے لیے زیادہ پردہ کی بات ہے۔الخ۔................اس کے بعد مؤلف نے لکھا کہ:

"میں کہتا ہوں عورتوں کی تو پردہ پوشی ہے ہی، اگر مرد بھی سینے پر ہاتھ باندھتے تو ضعیف روایات پر عمل کرنے سے ان کی بھی پردہ پوشی ہوجاتی"،
پھر آگے چل کر لکھا کہ: مردوں اور عورتوں میں تفریق کرنا محض بے اصل ہے"۔(حدیثِ نماز:۶۸)

راقم کہتا ہے کہ ضعیف روایات کون سی ہیں؟ مؤلف اس پر غور کرلیں، زیادہ لکھنے کی حاجت نہیں۔ دوسرے احناف نے جو تفریق کی ہے کہ مرد تو ناف کے نیچے اور عورت سینے پر ہاتھ باندھے، یہ احناف نے بے دلیل نہیں کہا ہے، بلکہ اس کی اصل دلیل خود مولانا عبدالحی صاحبؒ نے بیان فرمائی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

"وأما في حق النساء فاتفقو على أن السنة لهن وضع اليدين على الصدر؛ لأنه أسترلها كما في البناية "(بہرحال عورتوں کے حق میں (تمام ائمہ نے) اتفاق کیا ہے کہ عورتوں کے حق میں سنت سینے پر ہاتھ باندھنا ہے؛ کیونکہ یہ ان کے لیے زیادہ پردہ کی بات ہے، جیسا کہ "البنایہ" میں لکھا ہے۔(سعایہ:۱۵۶/۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اتفاق واجماع کی وجہ سے احناف نے اس کو اختیار کیا ہے اوراجماع تمام امت کے نزدیک بڑی حجت ہے۔(واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم)

عورت ومرد کی نماز کا فرق

رہا عورت ومرد کی نماز میں فرق کو بے اصل کہنا، یہ خود بے اصل بات ہے، متعدد احادیث سے دونوں کی نماز میں فرق کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔مختصراً یہاں عرض کرتا ہوں۔

(۱)﴿عن يزيد بن أبي حبيبؒ : أنّ رسولَ اللّٰه ﷺ مَرّ علىٰ امرأتين تُصَلِّيانِ ،فَقَالَ:إذَا سَجَدْتُمَا فَضُمَّا بَعضَ اللحم إلى الأرض، فإنّ المرأةَ ليستْ في ذاک كالرَّجُل﴾(مراسیل أبي داؤد:۸)

(حضرت یزید بن ابی حبیبؒ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دوعورتوں پر سے گزر ہوا، جونماز پڑھ رہی تھیں، آپ نے فرمایا کہ جب تم سجدہ کروتو اپنے جسم کا بعض حصہ زمین سے ملالیا کرو؛ کیوں کہ عورت اس میں مرد کی طرح نہیں ہے)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کوسجدہ میں زمین سے مل کراوردبی دبی نماز پڑھنا چاہئے، جب کہ مرد کے لئے یہ طریقہ ہے کہ اس کے تمام اعضاء کھلے کھلے ہوں۔

اس حدیث کے راوی یزید بن ابی حبیب مشہورومعروف تابعی ہیں، ابن حبان نے ''کتاب الثقات'' میں ان کوتابعین میں شمار کرکے بتایا ہے کہ آپ صحابی حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔اورابن حجرؒ نے ''تہذیب التہذیب'' میں ان کا ذکر کیا ہےاورابن سعد، لیث، ابوزرعہ عجلی سے ان کی توثیق وتعریف نقل کی ہے، اورابن سعد سے نقل کیا کہ وہ اپنے زمانہ میں اہل مصر کے

مفتی تھے۔(کتاب الثقات:۶/ ۵۴۶،تہذیب التہذیب:۱۱/ ۳۱۹-۳۲۰)

یہ روایت صحابی کا واسطہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے مرسل ہے، اور مرسل حدیث جمہور علماء وائمہ کے نزدیک مقبول ہے۔ البتہ امام شافعیؒ مرسل کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک بھی مرسل کی تائید کسی موصول یا دوسری مرسل روایت سے ہو جائے تو وہ مقبول ہوتی ہے، خواہ یہ تائیدی روایت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔

اور زیر بحث مرسل روایت کو امام بیہقی نے موصولاً دوسندوں سے روایت کیا ہے۔(السنن الکبریٰ للبیہقی:۳/ ۷۵)

(۲)﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہ مرفوعاً : إذاجلستِ المرأةُ في الصلٰوة وضعتْ فَخِذَها علٰی فَخِذِها الأخریٰ، فإذا سَجَدَتْ أَلْصَقَتْ بطنَها علٰی فخذها كأستر ما يكون، فإنّ اللّٰه ينظر إليها ، يقول: ياملائكتي! أشهدكم إني غفرتُ لها﴾(کنز العمال: حدیث نمبر:۲۰۱۹۹)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب عورت نماز میں بیٹھے تو اپنی ایک ران دوسری ران پر رکھے، اور جب سجدہ کرے تو پیٹ کو رانوں سے ملا لیا کرے، اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھتا ہے، اور فرماتا ہے کہ اے میرے فرشتو! تم گواہ رہو کہ میں نے اس (عورت) کو بخش دیا)

اس میں عورت کے سجدے اور جلسے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ سجدے میں رانوں کو پیٹ سے ملا کر رکھنا چاہئے اور اس کی تائید گذشتہ حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں بھی سجدے میں زمین سے ملے رہنے کا حکم دیا ہے، اور جلسے میں رانوں کو ایک دوسرے سے ملا کر اس طرح رکھنے کا حکم ہے کہ ایک ران دوسری ران پر ہو، اور یہ معلوم ہے کہ مرد کے لئے یہ طریقہ نہیں ہے، لہٰذا یہ پتہ چلا کہ مرد وعورت

کی نماز میں فرق ہے۔

یہ روایت اگر چہ ضعیف ہے، مگر اس کے شواہد موجود ہیں، اس سے اوپر جو حدیث گذری ہے وہ بھی اس کے بعض اجزاء کی شاہد ہے، اور آگے حضرت علیؓ کی روایت موقوفہ آرہی ہے، جس میں جلسہ میں رانوں کو ملا کر رکھنے کا حکم ہے، یہ زیر بحث روایت کے پہلے جز کی شاہد ہے، اور محدثین کے اصول کے مطابق شواہدات کی روشنی میں ضعیف حدیث کبھی حسن کے درجہ کو اور کبھی صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ لہٰذا اس کا ضعف ختم ہو گیا۔

(۳) ﴿ عن ابن عمر رضي الله عنه: أنّه سُئِلَ كيفَ كان النساءُ يُصَلِّينَ على عهد رسول الله ﷺ ؟ قال : كُنّ يَتَرَبَّعْنَ ، ثم أُمِرْنَ أن يَحْتَفِزْنَ ﴾ (جامع المسانید: ۱/۴۰۰، مسند امام ابوحنیفہ: ۴۹)

(حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں عورتیں نماز کس طرح پڑھتی تھیں؟ فرمایا کہ وہ چار زانو بیٹھتی تھیں، پھر ان کو حکم دیا گیا کہ سرین کے بل بیٹھیں)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو نماز میں مرد کی طرح پیر بچھا کر نہیں، بلکہ سرین کے بل زمین پر بیٹھنا چاہئے، جبکہ مرد کے لئے یہ طریقہ ہے کہ اپنا ایک پیر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں میں نماز کا یہ طریقہ، رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے چلا آرہا ہے، بلکہ آپ کے حکم سے ہے؛ کیوں کہ صحابی کا یہ کہنا ''حکم دیا گیا'' مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔

چنانچہ امام ابوعبداللہ الحاکمؒ اپنی کتاب ''معرفۃ علوم الحدیث'' میں فرماتے ہیں:''

ومنه (أي من المرفوع) قول الصحابي المعروف بالصحبة " أمرنا أن نفعل كذا " و " كُنّا نُومَرُ بكذا " فهو حديث مُسند . (معرفة علوم الحدیث: ۲۸، نیز دیکھو مقدمہ ابن الصلاح : ۲۸، نزہۃ النظر : ۸۵، الفیۃ العراقی :۱۹، ارشاد طلاب الحقائق:۱/۱۶۱)

الغرض حضرت ابن عمرؓ کا یہ کہنا کہ ''عورتوں کو یہ حکم دیا گیا'' مرفوع حدیث کے حکم میں ہے یعنی یہ اللہ کے رسول کا فرمان اور حکم بیان کیا گیا ہے۔

اب رہا اس کی سند کا معاملہ تو عرض ہے کہ اس کو امام ابوحنیفہؒ نے حضرت نافعؒ سے اور نافعؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے اور یہاں تک کی سند بلا شبہ صحیح ہے اور اعلیٰ درجہ کی ہے۔(کما لایخفیٰ علی المهرة) اس کے بعد امام اعظم سے مسانید کے جامع تک جو راوی ہیں وہ بھی سب کے سب قابل قبول اور لائقِ اعتماد ہیں، سوائے زر بن ابی نجیح کے، جن کے بارے میں حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی نے لکھا ہے کہ ان کے حالات مجھ کو نہ مل سکے۔(اعلاء السنن:۳/۲۰-۲۱)

یہاں یاد رہے کہ زر بن ابی نجیح کو غیر مقبول نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ان کے حالات کا علم نہ ہوسکا، ویسے یہ بات اپنی جگہ ثابت ہوچکی ہے کہ امام اعظم کے مسانید قابل احتجاج ہیں۔(دیکھو اعلاء السنن:۳/۲۱-۲۴)

پھر ایک موقوف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جو ابھی درج کریں گے، لہٰذا یہ روایت قابل قبول و لائق احتجاج ہے۔

(۴) ﴿عن علي رضى الله عنه قال: إذا سجدت المرأة ، فلتحتفز ولتلتصق فخذيها ببطنها﴾ (عبدالرزاق:۳/۱۳۸ واللفظ لہ، ابن ابی شیبہ: ۱/۲۴۱، سنن بیہقی :۲/۲۲۲)

(حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب عورت سجدہ کرے تو اس کو چاہئے کہ سرین کے بل بیٹھے اور اپنے پیٹ سے رانوں کو ملائے رکھے)

علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن میں اس روایت کے راویوں پر کلام کرکے آخر میں فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔(إعلاء السنن:۲۴/۳)

(۵)﴿ عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہ أنہ سُئِلَ عن صلاۃ المَرْأۃِ فَقَالَ: تجتمع و تحتفز ﴾(ابن ابی شیبہ:۲۴۱/۱)

(حضرت ابن عباس سے پوچھا گیا کہ عورت کی نماز کیسی ہوتی ہے؟ تو اس کے جواب میں فرمایا کہ: وہ سمٹ کر نماز پڑھے اور سرین کے بل بیٹھے)

ان احادیث وآثار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں بعض چیزوں میں فرق ہے، اس کا انکار جہالت ہے، اور ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اور یہ مسئلہ صرف حنفیہ کے یہاں نہیں ہے کہ وہ مرد وعورت کی نماز میں فرق کرتے ہیں، بلکہ تمام ہی ائمہ کے یہاں اس کا لحاظ موجود ہے۔ یہاں صرف امام شافعی کا ایک حوالہ پیش کرتا ہوں جس سے ایک طرف یہ معلوم ہوگا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے اور دوسرے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ اس فرق کی بنیاد کس چیز پر ہے؟

حضرت سیدنا امام شافعی علیہ الرحمہ اپنی کتاب ''الام'' میں عورت کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''وقدأدّب اللّٰہ تعالیٰ النساءَ بالاستتار، وأدَّبَھُنَّ بذلك رسولُ اللّٰہ ﷺ، وأحبَّ للمرأۃ في السجودأن تَضُمَّ بعضَھا إلی بعض، وتلصق بطنَھا بِفَخِذَیْھا، وتسجُدَ کأسُترِ ما یَکُوْنَ لھا، وھکذا أحَبَّ لھا في الرکوع، والجلوس، وجمیع الصلوۃ أنْ تَکُوْنَ فیھا کأسُتَرِ ما یَکُوْنُ لھا، وأحبَّ

أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعةً وساجدةً عليها لئلايصفها ثيابها"۔
(کتاب الام للامام شافعیؒ:۱/۱۱۵)
(تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو پوشیدہ اور مستور رہنے کی تعلیم دی ہے اوررسول اللہ ﷺ نے بھی ان کواس کی تعلیم دی ہے، اورعورت کے لئے اس بات کو پسند فرمایا کہ وہ سجدہ میں اپنے بعض حصے کو بعض سے اوراپنے پیٹ کو رانوں سے ملا کر رکھے، اوراس طرح سجدہ کرے کہ اس کے حق میں زیادہ سے زیادہ پردہ ہوجائے، نیز اسی طرح آپ ﷺ نے عورت کے لئے رکوع اور جلسے اور پوری نماز میں اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ وہ اس انداز سے نماز پڑھے کہ زیادہ سے زیادہ مستور وپوشیدہ رہے، اور یہ بھی پسند فرمایا کہ وہ اپنی چادر کو سمیٹ لے اور چادر کو رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے، اپنے اوپر ڈھیلا رکھے، تاکہ اس کے کپڑے (چست ہونے کی وجہ سے) اس کی تصویر نہ کھینچیں)

حاصل کلام یہ کہ ان احادیث اورآثار سے بطورقدر مشترک یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ فرق اس بات پر مبنی ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور وپوشیدہ رہے۔اس مسئلہ پر احقر کا رسالہ ''فیض السماء في احکام صلاۃ النساء'' میں مزید احادیث وآثار واقوال تابعین وائمہ دیکھے جاسکتے ہیں۔

مرزا مظہر جانِ جاناںؒ کی تقلید

مؤلف نے ''مقدمہ عین الہدایہ'' سے مشہور صوفی بزرگ حضرت مرزا مظہر جان جاناں کے متعلق نقل کیا کہ'' آپ سینے پر ہاتھ باندھنے کی حدیث کو بوجہ قوی ہونے کے ترجیح دیتے اور خود سینے پر ہاتھ باندھتے''۔(حدیث نماز:۶۹)
راقم کہتا ہے کہ اس حوالے سے ہمیں کیا نقصان اور مؤلف کو کیا نفع؟ ظاہر ہے

کہ ہم مرزا مظہر صاحبؒ کے مقلد نہیں، ہم نے تو امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کا التزام کیا ہے، اور آپ کسی امام کی بھی تقلید کے قائل نہیں؟ پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ مرزا صاحب جیسے صوفی کی تقلید آپ کو کیسے گوارا ہوئی جبکہ صوفیاء آپ لوگوں کی نظر میں بدعتی وگمراہ ہیں؟

الغرض ان کا عمل وقول ہم پر کیسے حجت ہوسکتا ہے؟ رہا حدیث کا قوی ہونا اس کا جواب گزر چکا اور حقیقت واضح ہوگئی۔

آخری فیصلہ

آخر میں راقم عرض کرتا ہے کہ ہم نے دونوں قسم کی روایات اوران پر کلام مع مالہ وماعلیہ کے نقل کردیا، جس سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسی روایت جس پر بلا کسی جھجک کے عمل کیا جا سکے، اس باب میں نہیں ہے، انصاف یہ ہے کہ نہ احناف کے پاس ہے، نہ دوسروں کے پاس ہے، بلکہ سب میں کلام ہے، اب محض معاملہ ترجیح کا ہے اور ترجیح احناف کے دلائل کو ہے؛ کیونکہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کی روایت باعتبارِ سند کے قوی اور اس پر جو کلام ہے اس کا تفصیلی جواب ہم نے دیدیا ہے، بخلاف روایتِ ''ابن خزیمہ'' کے؛ کیوں کہ اس میں مؤمل بن اسماعیل کے بارے میں کلام ہے، لہٰذا ہم نے ہمارے دلائل کو راجح سمجھا۔(واللہ أعلم بالصواب)

۞ دعائے استفتاح یعنی ثناء ۞

نماز میں ہاتھ باندھ لینے کے بعد ثنا پڑھی جاتی ہے، یہ ثناء کن الفاظ کے ساتھ اور کون سی پڑھی جائے؟

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جو بھی منقول دعائیں ہوں، ان میں سے جسے بھی

پڑھ لے گا سنت ادا ہو جائے گی، البتہ ان دعاؤں میں سے افضل کون ہے، اس میں ذرا سا اختلاف ہے۔ یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے، جواز وعدم جواز میں نہیں۔

بعض حضرات ''بخاری شریف'' میں منقول دعاء کو پسند کرتے ہیں، جس کو ہمارے مؤلف نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے:

''اَللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِیْ وَ بَيْنَ خَطَايَایَ كَمَا بَاعَدْ تَّ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اَللّٰهُمَّ نَقِّنِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ ، اَللّٰهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَایَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ''۔ (بخاری:۱/۱۰۳)

اور احناف'' سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ ،الخ'' والی احادیث پر عمل کرتے ہوئے، اس کو افضل بتاتے ہیں، یہاں ہم مذہبِ احناف کی دلائل کی رو سے وضاحت اور اس کی ترجیح ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی حدیث اور اس پر بحث

﴿ عن عائشة قالت : كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلوةَ قال : سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ ﴾ (ابوداؤد:۱/۱۱۳، دار قطنی:۱/۲۹۹)

(حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع فرماتے تو'' **سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ** '' پڑھتے تھے۔

اس روایت کی حاکم نے بھی اپنی'' مستدرک''میں تخریج کی ہے اور کہا کہ: ''صحيح الاسناد على شرطهما ''(اس کی اسناد بخاری ومسلم کی شرط پر صحیح ہے)۔(مستدرک:۱/۳۵-۳۶)

علامہ شوکانی نے حافظ محمد بن عبدالواحد کا قول نقل کیا ہے کہ:" ما علمتُ فيهم يعني رجال إسناد أبي داوٗد مجروحاً "(میں نے ابو داؤد کی سند کے راویوں میں کوئی مجروح نہیں پایا)۔

پھر شوکانی فرماتے ہیں:''اس کے راوی طلق بن غنام سے بخاری نے اپنی صحیح میں حدیث لی ہے،اور عبدالسلام بن حرب کی حدیث شیخین یعنی بخاری ومسلم دونوں نے لی ہے،اور ابوحاتم نے ان کی توثیق کی ہے اور حاکم نے اس (مذکورہ) حدیث کی تصحیح کی اور اس کی ایک شاہد بھی بیان کی ہے۔(نیل الاوطار:۲/۲۱۱-۲۱۲)

امام ابوداود کے اشکال کا جواب

مگر اس حدیث پر امام ابوداوٗد نے اشکال کیا ہے،چنانچہ وہ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ: یہ حدیث عبدالسلام بن حرب سے مشہور نہیں ہے، عبدالسلام سے (ان کے شاگردوں میں سے) سوائے طلق بن غنام کے کوئی روایت نہیں کرتا،اور (اس حدیث میں) نماز کا قصہ ایک جماعت،بدیل بن میسرہ سے روایت کرتی ہے، یہ حضرات (اس دعا میں سے) کچھ بھی ذکر نہیں کرتے۔ (ابوداوٗد:۱/۱۱۳)

حاصل ان اعتراضوں کا یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور عبدالسلام اس زیادتی میں متفرد ہیں،مگر دیگر محدثین نے اس کا جواب دیا ہے۔

علامہ ابن الترکمانیؒ نے امام ابن دقیق العید سے نقل کیا کہ:انھوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیثِ طلق بن غنام کی امام بخاریؒ نے''صحیح''میں تخریج کی اور عبد السلام بن حرب کی ابوحاتم نے توثیق کی اور شیخین نے ان سے تخریج کی ہے اور اسی طرح اس سے اوپر عائشہؓ تک (سب راوی ثقہ ہیں اور شیخین نے ان سے تخریج کی

ہے) ، رہا عبدالسلام سے اس روایت کا مشہور نہ ہونا یہ اس میں قادح نہیں ہوسکتا، جب کہ عبدالسلام سے روایت کرنے والا ثقہ ہے، اور رہا ایک جماعت کا اس کو ذکر نہ کرنا، تو اہلِ فقہ واصول اس میں کیا کہتے ہیں وہ معلوم ہے۔(الجوہر النقی علی سنن البیہقی :۲/۵۱)

اور اس کا جواب شیخ ناصر الدین الالبانی نے یہ دیا ہے کہ:" هذا الإعلال ليس بشيء عندنا لأنها زيادة من ثقة وهي مقبولة "(ہمارے نزدیک یہ علت نکالنا صحیح نہیں ؛ کیونکہ یہ ثقہ کی جانب سے ایک زیادتی ہے اور وہ مقبول ہوا کرتی ہے)(ارواء الغلیل :۲/۵۱)

الغرض امام ابوداؤد کی روایت صحیح ہے۔لہٰذا یہ قابلِ احتجاج اور لائقِ استدلال ہے؛ کیونکہ سب رواۃ ثقہ ہیں اور امام ابوداؤد کے اعتراضات بھی دفع ہوگئے۔

حافظ ابن حجرؒ کے اشکال کا جواب

اس حدیث پر ایک اشکال حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، چنانچہ آپ نے ''تلخیص الحبیر'' میں فرمایا کہ:''اس حدیث کو امام ابوداؤد اور امام حاکم نے روایت کیا اور اس کے رجال ثقہ ہیں لیکن اس میں انقطاع ہے''۔(تلخیص:۱/۸۶)

راقم کہتا ہے کہ اس حدیث کی سند میں علتِ انقطاع کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ابوالجوزاء جن کا نام اوس بن عبداللہ ربعی ہے، ان کو حضرت عائشہؓ سے لقاء وسماع حاصل نہیں ۔مگر خود حافظ ابن حجرؒ نے'' تہذیب التہذیب'' میں فرمایا کہ: ابن عبدالبر نے''التمہید''میں کہا کہ: ابوالجوزاء نے حضرت عائشہؓ سے نہیں سنا، اور جعفر الفریابی نے ''کتاب الصلوۃ'' میں کہا کہ: ابوالجوزاء نے کہا کہ: میں نے حضرت عائشہؓ کے پاس قاصد بھیجا تا کہ وہ ان سے مسئلہ دریافت کرے، الخ۔حافظؒ

فرماتے ہیں کہ اس سے ظاہر یہی ہے کہ ابوالجوزاء نے حضرت عائشہؓ سے ملاقات نہیں کی، لیکن اس بات سے کوئی مانع نہیں کہ اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے ملاقات کی ہو، جیسے کہ امام مسلم کا امکانِ لقاء کا مذہب ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۳۳۵/۱)

معلوم ہوا کہ خود حافظ کے نزدیک بھی ''ابوالجوزاء عن عائشہؓ'' روایت متصل ہے۔ نیز امام مسلم نے ''اپنی صحیح'' میں ایک دوسری حدیث بعینہ اسی سند ''بدیل بن میسرة عن أبي الجوزاء عن عائشہؓ'' سے روایت کی ہے، جس پر نہ امام نوویؒ نے کچھ کہا اور نہ کسی اور نے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مسلم کے نزدیک بھی یہ سند صحیح ہے، اسی لئے انہوں نے اس کو روایت کیا ہے۔

الغرض '' عن أبي الجوزاء عن عائشةؓ '' والی روایت امام مسلم کے نزدیک بھی متصل ہوگی، اور جمہور کے نزدیک اتصال سند کے لئے معاصرت و امکانِ لقاء کافی ہے۔ پس یہ روایت قابل احتجاج ہے اور بقول امام حاکم یہ حدیث صحیح ہے۔

دوسری حدیث اور اس پر کلام

حضرت عائشہ ہی سے روایت ہے کہ: **كان النبي ﷺ إذا افتتح الصلوة قال: سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ**﴾

(جب اللہ کے نبی نماز شروع کرتے تو یہ کہتے تھے: **سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ**﴾ ترمذی: ۵۷/۱، ابن ماجہ: ۵۸/۱، ابن خزیمۃ: ۲۴۰/۱، دارقطنی: ۳۰۱/۱، طحاوی: ۱۴۵/۱)

اس کی سند میں حارثہ بن ابی الرجال ایک راوی ہیں جن پر کلام ہوا ہے، امام ترمذی نے کہا کہ: ان کے حافظہ کی وجہ سے ان پر کلام کیا گیا ہے، نیز امام احمد و یحییٰ

بن معین و نسائی وغیرہ نے ان کو ضعیف و متروک کہا ہے ۔ (تہذیب الکمال : ۲۵۳/۳،تہذیب التہذیب:۱۴۴/۲)

الغرض یہ حدیث سند کے لحاظ سے ضعیف ہے مگر پہلی حدیث کی شاہد ہے،اور اس وجہ سے اس کو حسن یا صحیح کہا جا سکتا ہے اور یہی وہ شاہد ہے جس کا ذکر بطور شاہد حاکم نے اور شوکانی وغیرہ نے کیا ہے ۔''الجوہر النقی'' میں ہے کہ حاکم نے اس حدیثِ حارثہ بن محمد ابوالرجال کو حدیثِ ابوداؤد کی شاہد کہا ہے اور خود اس روایتِ ''ترمذی'' کو بھی صحیح الاسناد کہا ہے۔(الجوہر النقی:۵۱/۲)

اور شیخ ناصر الدین الالبانی نے بھی شواہد کی روشنی میں اس حدیث کو ارواء الغلیل میں صحیح قرار دیا ہے۔(ارواء الغلیل:۵۰/۲)

اس تحقیق سے مؤلف کے اس اعتراض کا جواب ہوگیا کہ اس کی سند میں ایک راوی حارثہ بن ابی الرجال ہے، جس کی یادداشت اور حافظہ کمزور تھا۔(حدیث نماز:۷۱)

تیسری حدیث اور اس پر کلام

حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ رات میں نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے ، پھر :**سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ وَ لَا إِلٰهَ غَیْرُکَ** '' پڑھتے تھے

(ابوداؤد:۱۱۳/۱،ترمذی:۵۷/۱،نسائی:۱۰۴/۱،ابن ماجہ:۵۸/۱،مسند احمد:۵۰/۳،دارمی: ۳۱۰/۱،ابن خزیمہ:۲۳۸/۱،دارقطنی:۲۹۸/۱،طحاوی:۱۴۵/۱)

مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ''یہ دعا یعنی (**سبحانک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا اله**

غیر ک) ''ترمذی شریف'' میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی گئی ہے، اس کی سند میں علی بن علی ہیں، جن کے بارے میں فن رجال کے امام یحییٰ بن سعید قطان نے جرح کی ہے، اسی لیے امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے ہی نہیں۔(حدیثِ نماز:۷۰-۷۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے حسب عادت صرف اپنے مطلب کی بات نقل کر دی اور باقی کو نظر انداز کر دیا حالانکہ یہ اہل علم کا شیوہ نہیں ہے، بات یہ ہے کہ علی بن علی الرفاعی کے بارے میں یحییٰ القطان نے اور بعض حضرات نے کلام کیا ہے، مگر اکثر حضرات نے ان کی توثیق کی ہے، امام وکیع بن الجراح اور ابن معین وابوزرعہ نے کہا کہ: یہ ثقہ ہیں، اور حرب نے امام احمد سے نقل کیا کہ: ان میں کچھ خرابی نہیں، نیز امام احمد سے ایک راویت میں نقل کیا کہ: یہ صالح ہیں، اور ابوحاتم نے کہا کہ: ان کی حدیث میں خرابی نہیں، اور نسائی نے بھی ''لا باس بہ'' کہا، اور آجری نے کہا کہ: ابوداؤد نے ان کی تعریف کی ہے، اور فضل بن دکین اور عفان نے کہا کہ: یہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مشابہت رکھتے تھے۔(تہذیب الکمال:۱۲/۵۲۱-۵۲۳، تہذیب التہذیب:۷/۳۱۹)

اس سے معلوم ہوا کہ علی بن علی کے بارے میں اگرچہ بعض حضرات نے جرح کی ہے لیکن اکثر علماء نے ان کی توثیق وتصدیق کی ہے، لہذا ان کی حدیث کم از کم حسن ہوگی، اور امام احمد نے جو یہ فرمایا کہ " لا یصح ھذا الحدیث" اس کا مطلب یہ نہیں کہ حسن بھی نہ ہوگی؛ کیونکہ مراد ان کی اس حدیث کے صحیح ہونے کی نفی ہے اور یہ حسن کے منافی نہیں۔(دیکھو: تدریب الراوی وغیرہ)

اس حدیث کے بارے میں شیخ الالبانی نے امام احمد کا قول: لا یصح ھذا

الحدیث“ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ” قلت:لعل ھذا لا ینفي أن یکون حسناً ، لأن رجاله کلھم ثقات ، وعلی ھذا وإن تکلم فیه یحی بن سعید فقد وثقه یحی بن معین ، ووکیع ، و أبو زرعة ، و قال شعبة : اذھبوا بنا إلی سیدنا وابن سیدنا علی بن علی الرفاعی ، وقال أحمد: لم یکن به بأس إلا أنه رفع أحادیث . قلت: وھذا لا یوجب إھدار حدیثه بل یحتج به حتی یظھر خطأہ ، وھنا ما روی شیئاً منکراً بل توبع علیه کما سبق“۔ (میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ اس سے اس حدیث کے حسن ہونے کی نفی نہ ہو؛ کیونکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، اوراس بنا پر اگر چہ اس (علی بن علی کے بارے) میں یحی بن سعید نے کلام کیا ہے مگر یحی بن معین، وکیع اور ابوزرعہ نے ان کی توثیق کی ہے، اور شعبہ نے کہا کہ ہمیں ہمارے سرداراور سردار کے بیٹے علی بن علی الرفاعی کے پاس لے چلو، اور امام احمد نے کہا کہ ان میں کوئی خرابی نہیں ہے سوائے اس کے کہ بعض احادیث کو (جو موقوف تھیں) مرفوع بیان کر دیا، البانی کہتے ہیں کہ: میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی حدیث کے رد کا سبب نہیں ہے، بلکہ ان کی حدیث سے احتجاج کیا جائے گا جب تک کہ اس میں خطا ظاہر نہ ہو، اور یہاں انھوں نے کوئی منکر چیز روایت نہیں کی ، بلکہ ان کی حدیث کی متابعت کی گئی ہے جیسا کہ گزرا) (ارواء الغلیل:۲/۵۱-۵۲)

اس کے ساتھ جب یہ حدیث اوپر کی حدیث سے تائید پا گئی اوراس کے شواہد وقرائن بھی پائے گئے تو اس کی وجہ سے یہ حدیث ضرور قابل احتجاج ہے۔

حضرت عمرؓ کا عمل اوراس پر بحث

عبدہ بن ابی لبابہ سے روایت ہے کہ: ﴿ **أن عمر بن الخطاب کان یجھر**

بھؤلاء الکلمات، یقول : سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ وَ لَا إِلٰہَ غَیْرُکَ ﴾ (حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کلمات کو زور سے کہا کرتے تھے: سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ وَ لَا إِلٰہَ غَیْرُکَ) (مسلم:۱/۲/۱۷۲، مستدرک:۱/۳۶۱)

اوراسی بات کوامام دارقطنی نے حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت اسود بن یزیداور علقمہ سے بھی روایت کیا ہے، اورامام طحاوی نے عمرو بن میمون، اسوداور علقمہ تینوں سے اس کوروایت کیا ہے۔ (سنن دارقطنی :۱/۲۹۹-۳۰۰، معانی الآثار: ۱/۱۴۵-۱۴۶)

مؤلف نے ''مسلم'' کی اس حدیث کوذکرکرنے کے بعد کہا کہ:

''حضرت امام مسلم نے خوداس حدیث کواس حدیث سے رد کردیا ہے جس میں ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ الحمد للہ رب العالمین سے آواز بلند کرتے تھے، اسی لئے امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں بیان کیا ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابولبابہ ہے، اس نے حضرت عمرؓ سے نہیں سنا، اس کا سماع خلیفۂ دوم سے ثابت ہی نہیں ہے، یعنی''سبحانک اللّٰھم'' والی روایت منقطع ہے اورصحیح کے خلاف بھی ہے۔ (حدیث نماز:۱۷)

راقم کہتا ہے کہ: جہاں تک امام مسلم کے اس حدیث کورد کرنے کی بات ہے یہ مؤلف حدیث نماز کا اپنا خیال ہے جس کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ جوحضرات امام مسلم کے طرز سے واقفیت رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ امام مسلم نے اس جگہ اولاً اپنی سند سے عبدہ کے حوالے سے حضرت عمرؓ کا عمل نقل کیا، پھراسی سند سے جوانہوں نے اسی کے ساتھ سنی تھی دوسری حدیث حضرت قتادہ کے حوالے سے نقل کی ہے، اوراس جگہ

ان کا مقصود یہی دوسری حدیث کو روایت کرنا ہے، اور ضمناً پہلی حدیث بیان کردی ہے، اس سے ان کا یہ مقصود بیان کرنا کہ وہ دوسری حدیث سے پہلی کو رد کرنا چاہتے ہیں، امام مسلم کے طرز سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔(دیکھئے شرح مسلم:۱۷۲/۱)

اب رہی مولف کی دوسری بات کہ یہ حدیث منقطع ہے تو عرض ہے کہ یہ حدیث بسیاق "مسلم" اگرچہ منقطع ہے، لیکن اس روایت کے بے شمار طرق ہیں، جن سے حضرت عمرؓ کا ان الفاظ کو جہراً ادا کرنا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ، امام دارقطنیؒ وغیرہ نے اس کو متصلاً روایت کیا ہے، طحاوی نے چھ طرق سے اس کو روایت کیا ہے، اور ان کے بارے میں علامہ عینی کہتے ہیں کہ: " هذه ستة طرق كلها موقوفة صحاح و رجالها ثقات" ۔(نخب الافکار:۴۱۵/۲)

اور دارقطنی میں ایک روایت بسندِ صحیح اس طرح آئی ہے:

"**حدثنا محمد بن نوح الجند نيسا بوري حدثنا هارون بن اسحاق ثنا ابن فضيل وحفص بن غياث عن الأعمش عن ابراهيم عن الأسود قال: كان عمرإذاا فتتح الصلوة قال: سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ** (دار قطنی:۳۰۰/۱)

دارقطنی کی شرح "التعلیق المغنی" میں اس کے بارے میں کہا ہے کہ: اس کی سند صحیح اور اس کے سب رواۃ ثقہ ہیں۔(التعلیق المغنی:۱۱۳/۱)

اسی لئے شیخ ناصرالدین الالبانی نے اپنی کتاب " ارواء الغليل " میں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ: قلت: وقد صح موصولا ، فأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف،والطحاوي والدارقطني ، و الحاكم والبيهقي من

طرق عن الأسود بن يزيد قال: سمعت عمر افتتح الصلاة وكبر فقال: سبحانك الخ، وإسناده صحيح ، وصححه الحاكم والذهبي ، وكذا الدارقطني " (میں کہتا ہوں کہ یہ موصولاً بھی صحیح ثابت ہو چکی ہے، ابن ابی شیبہ نے مصنف میں، طحاوی، دارقطنی ، حاکم اور بیہقی نے متعدد طرق سے اسود بن یزید سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ: میں نے حضرت عمرؓ کو سنا کہ انھوں نے نماز شروع کی اور تکبیر کہی، پھر کہا: ''سبحانک اللھم الخ ، اس کی سند صحیح ہے، حاکم اور ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اسی طرح دارقطنی نے بھی صحیح کہا ہے)(ارواء الغلیل: ۴۸/۲-۴۹)

پھر مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام احمد بن حنبل کی طرح امام مسلم نے بھی رد کر دیا ہے۔ (حدیث نماز: ۱۷)

راقم کہتا ہے کہ امام مسلم کے رد کرنے کی تردید آپ اوپر پڑھ آئے ہیں، رہا امام احمدؒ کا اس حدیث کو رد کرنا تو یہ بات صحیح نہیں ؛ کیونکہ امام احمدؒ نے صرف ابوسعید کی روایت کو صحیح نہیں مانا ہے اور کسی ایک روایت کو صحیح نہ ماننے سے اس باب کی تمام روایات کا صحیح نہ ماننا لازم نہیں آتا، ورنہ تو خود امام احمد نے حارثہ بن محمد ابوالرجال کی حدیث کے بارے میں کہا کہ: صحیح ہے۔ (دیکھو: قلائد الازہار: ۱۹۹/۱)

اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ امام احمد کا مسلک بھی وہی ہے جو احناف کا ہے کہ ''سبحانك اللّٰهم'' پڑھا جائے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے ''فتاوی'' میں اولاً دونوں قسم کے الفاظِ ثنا نقل کئے ہیں، پھر فرمایا کہ:

" والأول اختيارأبي حنيفة و أحمد ، والثاني اختيارالشافعي" (پہلی یعنی "سبحانك اللّٰهم" والی دعا کو) امام ابوحنیفہ واحمد نے اختیار کیا اور ثانی یعنی "اللھم

باعد والی" دعاء کو امام شافعی نے اختیار کیا) (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ: ۲۲/۴۰۴)

ابن قدامہ نے ''مغنی'' میں بھی اس کی تصریح کی ہے کہ: امام احمد نے حضرت عمرؓ اور سلف کے تعامل کی وجہ سے اس کو اختیار فرمایا ہے۔ (المغنی: ۱/۳۳۵)

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ امام احمد نے اس حدیث کو رد نہیں کیا، بلکہ اسی کی وجہ سے اس کو اپنا مسلک قرار دیا ہے، مگر مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے بلا تحقیق امام احمد کی طرف اس حدیث کے رد کرنے کا الزام لگا دیا، جو موجب افسوس بھی ہے اور باعث حیرت بھی۔

اب جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ " **سبحانک اللّٰھم**" کی روایات بھی صحیح ہیں، تو اس کے بعد ترجیح خارج سے ہوگی؛ کیونکہ بخاری میں کسی روایت کا ہونا ہمارے نزدیک اصح وارجح ہونے کی دلیل نہیں۔ لہٰذا جب دونوں قسم کی روایات جمع ہو گئیں، تو اب ترجیح خارج سے ہوگی۔

اور ہمارے پاس اس کی ترجیح کی کئی وجوہات ہیں:

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ مختلف طرق سے حضرت عمرؓ، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ حضرات " سبحانك اللّٰهم" والی دعاء پڑھتے تھے، نہ کہ " اللّٰهم باعد بيني وبين خطاياى" والی دعاء۔ حضرت عمرؓ سے اس کا ثبوت اوپر مسلم وغیرہ کی حدیث سے معلوم ہو چکا ہے، اور حضرت ابوبکر صدیقؓ سے اس کے پڑھنے کا ثبوت سعید بن منصور کی روایت میں ہے۔ (کما فی فتح القدیر: ۱/۲۹۴)

اور حضرت عثمان سے اس دعاء کا پڑھنا دار قطنی کی روایت میں وارد ہوا ہے۔ (دار قطنی: ۱/۳۰۲)

اس طرح تین خلفاء راشدین کا عمل اس کے مطابق ہونا اس حدیث کے عملاً راجح ہونے کی دلیل ہے۔

(۲) نیز حضرت عمرؓ کا محضرِ صحابہ میں اس کو جہر سے پڑھنا بے شمار روایات سے ثابت ہے، یہ جہر آپ اسی لیے کرتے تھے کہ لوگ اس کو سیکھ کر خود بھی پڑھیں، اگر نبی کریم ﷺ کا اکثر یا آخری عمل یہ نہ ہوتا، یا خود نبی کریم ﷺ نے آپ کو نہ سکھایا ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے۔ یہ بھی اس طرف مشیر ہے کہ یہی "سبحانك اللّٰهم" والی دعاء، افضل اور راجح ہے۔

رہا یہ کہ امام بخاریؒ کی سند عالی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض علوِ سند اس دعاء کے افضل ہونے اور اس کے سنت ہونے پر دال نہیں ہوسکتا، ہاں مطلق ثبوت سے کسی کو انکار نہیں کہ آپ نے اس کو پڑھا ہے اور بتلایا بھی ہے، مگر آپ کا غالب عمل اور پھر آپ کے بعد صحابہ کرام کا عمل بتاتا ہے کہ افضل "سبحانك اللّٰهم" ہے۔

چنانچہ علامہ ابن الہمام "فتح القدیر" میں فرماتے ہیں کہ: " ولما ثبت من فعل الصحابة كعمر رضى الله عنه وغيره الافتتاح بعده عليه السلام بسبحانك اللّٰهم مع الجهر به لقصد تعليم الناس ؛ ليقتدوا و يأنسوا كان دليلاً على أنه الذي كان عليه ﷺ آخر الأمر أو أنه كان الأكثر من فعله وان كان رفع غيره أقوى على طريق المحدثين ـ(فتح القدیر:۱/۲۹۴)

(جب رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرات صحابہ جیسے حضرت عمرؓ وغیرہ سے "سبحانك اللّٰهم "والی دعاء سے نماز کا افتتاح کرنا بقصد تعلیم، جہر کے ساتھ ثابت ہوگیا تاکہ لوگ اس کی اقتداء واتباع کریں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی وہ عمل ہے جس پر آخر الامر اللہ کے رسول ﷺ قائم تھے، یا یہ کہ یہی آپ کا اکثر عمل رہا، اگر

چہ کہ دوسری روایت کا رفع محدثین کے طریق پر اقوی ہے)

نیز ابن الہمام نے فرمایا کہ: غیر مرفوع حدیث یا وہ مرفوع جو باعتبارِ ثبوت مرجوح ہے، وہ کبھی اپنے مقابلے کی مرفوع حدیث سے مقدم وراجح ہوجاتی ہے، جبکہ ایسے قرائن پائے جائیں جو اس کے صحیح ہونے اور ہمیشہ کا عمل ہونے کا فائدہ دیں۔(فتح القدیر:۱/۲۹۵)

الغرض یہاں بھی" سبحانك اللّٰهم "پر نبی کریم ﷺ کے استمرار اور اس کی سنیت پر قرائن ہیں، لہٰذا یہ مقدم اور راجح ہوگا۔

فائدہ مہمہ

یہاں یہ بات بھی لائقِ غور وتأمل ہے کہ محدثین نے جو احادیث کی قوت وضعف بیان کیا ہے، یہ امر اجتہادی ہے، جس میں یہ احتمال قطعی طور پر موجود ہے کہ واقعہ اس کے خلاف ہو۔

چنانچہ علامہ ابن الصلاح، علامہ نووی اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ محدثین فرماتے ہیں:

"ومتى قالوا: " هذا حديث صحيح " فمعناه : أنه اتصل سنده مع الأوصاف المذكورة ،وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر ، إذ منه ما ينفرد بروايته عدل واحد ، وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول، وكذلك إذا قالوا : " هذا حديث غيرصحيح " فليس ذلك قطعاً بأنه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر ، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور "۔

(جب محدثین کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس کی سند اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصل ہے، اور اس کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں بھی قطعی طور پر ثابت و صحیح ہو؛ کیونکہ صحیح حدیث میں سے وہ بھی ہوتی ہے جو صرف ایک عادل آدمی روایت کرے، اور یہ ان احادیث میں سے نہیں جس کے قبول کرنے پر امت کا اتفاق ہو، اور اسی طرح جب علماء کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں، تو یہ کوئی قطعی بات نہیں کہ نفس الامر میں یہ کذب و جھوٹ ہے؛ کیونکہ کبھی نفس الامر میں وہ سچ بھی ہوسکتی ہے، لہذا یہ مراد ہے کہ اس حدیث کی سند شرط مذکور پر صحیح نہیں)
(قدمہ ابن الصلاح: ۹، تدریب الراوی: ۳۴)

جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو میں کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ کی سند اگرچہ عالی ہے، مگر دوسرے قرائن ایسے یہاں ہیں جو بتاتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کا مستمر عمل اور پسندیدہ امر "سبحانك اللّٰهم" والی دعاء پڑھنے کا تھا، لہذا علماء حنفیہ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

صاحب نورالہدایہ کا تسامح

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے ''نورالہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

''حنفی مذہب کے زبردست، مجتہد، محقق اور مؤید علامہ کمال ابن الہمامؒ کا بیان ہے کہ بجائے "سبحانك اللّٰهم" کے " اللّٰهم باعد بيني الخ'' پڑھنا زیادہ ترصحیح ہے۔'' (حدیثِ نماز: ۷۲)

راقم کہتا ہے کہ صاحب ''نورالہدایہ'' کی اصل عبارت یہ ہے:

''اورذکرکیااس کو(یعنی "اللّٰهم باعدْ بَيْنِي" والی دعاکو) شیخ ابن الہمامؒ نے اورکہا:"وهو أصح من الكل ؛ لأنه متفق عليه ، ومع ذلك لم يقل بسنيته عيناً أحد من الائمة الأربعة۔"(یہ صحیح ہےکل روایتوں سے،اس واسطے کہ اتفاق کیااس پر امام بخاریؒ ومسلمؒ نے اور باوجوداس کےنہیں کہاکسی نے ساتھ سنیت خاص" سبحانك اللّٰهم"کے، تواگروہ دعاء بھی پڑھے تو کچھ حرج نہیں اور جائز ہےفقط۔(نورالہدایہ ترجمہاردوشرح وقایہ:۱/۸۷)

اس عبارت میں اول تو کہیں بھی" اللّٰهم باعد بيني" کے پڑھنےکوزیادہ صحیح نہیں کہا گیا ہے، بلکہ اس کی حدیث کواصح کہا گیا ہے،اور حدیث کے اصح ہونے سے اس کی سنیت ثابت نہیں ہو جاتی ،جب تک کہ استمرار وغیرہ امور جوسنیت پر دلالت کرتے ہیں ان کا ثبوت نہ ہو، ثانیاً : یہاں مترجم''شرحِ وقایہ'' کوعلامہ ابن الہمام کی عبارت سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے، اس لیے ہم علامہ ابن الہمامؒ کی پوری عبارت''فتح القدیر'' سےنقل کرتے ہیں؛ تاکہ علامہ ابن الہمامؒ کامطلب صاف ظاہرہوجائے۔

علامہ موصوفؒ نے اولاً امام ترمذیؒ کا کلام ابوسعید کی روایت کےتحت نقل کیا کہ اس میں علی بن نجاد ہیں،جن میں امام یحییٰ بن سعیدالقطانؒ نے کلام کیاہے،اس کے بعدجواب دیتے ہوئےفرماتے ہیں:

"وعلى ابن نجاد بن رفاعة وثّقه وكيع وابن معين وأبوزرعة ، وكفى بهم ، ولما ثبت من فعل الصحابة كعمرؓ وغيره الافتتاح بعده عليه السلام " بسحانك اللّٰهم" مع الجهرلقصد تعليم الناس ؛ ليقتدوا ويأنسوا كان دليلاً على أنه الذي كان عليهﷺ آخرالامر، أو أنه كان

الأكثر من فعله ، وإن كان رفع غيره أقوىٰ على طريق المحدثين ، ألا يرى أنه روى في الصحيحين من حديث أبي هريرة أنهﷺ كان يسكت هنيئةً قبل القراء ة بعدالتكبير، فقلت : بأبي أنت وأمي يارسول الله ! رأيتُ سكوتك بين التكبير و القراء ة ما تقول ؟ قال : أقول : اللّٰهم باعد بيني الخ ، وهو أصح من الكل ؛ لأنه متفق عليه و مع ذلك لم يقل بسنيته عيناً أحد من الأربعة . والحاصل أن غيرالمرفوع أوالمرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع آخر قد يقدم على عديله إذا اقترن بقرائن تفيد أنه صحيح عنهﷺ ومستمرعليه .''(فتح القدیر:۱/۲۹۴)

(علی بن نجاد بن رفاعہ کی وکیع ، ابن معین اورابوزرعہ نے توثیق کی ہے اور یہ (لوگ ہمیں) کافی ہیں اور جب کہ صحابہ کامثل حضرت عمرؓوغیرہ کے''سبحانک اللّٰہم'' سے نماز کی افتتاح کرنا رسول اللہ ﷺ کے بعد جہر کے ساتھ ثابت ہوا تا کہ لوگ اس کی اقتدا کریں اور تعلیم حاصل کریں، تو یہ اس پر دلیل ہے کہ یہی رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل تھا، یا یہ کہ یہی اکثر عمل تھا، اگر چہ "سبحانك اللّٰهم "کےعلاوہ دوسری روایت کا رفع محدثین کے طریقہ پراقوی ہے؛ کیوں کہ" اللّٰهم باعد بيني" کی روایت ابوہریرہ سے''صحیح بخاری'' و''مسلم''میں ہے کہ نبی کریم ﷺ قراءت سے پہلے اورتکبیر کے بعد کچھ سکوت فرماتے تھے،، میں نے کہا: کہ یارسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پرقربان ہوں،آپ (اس سکوت میں) کیا پڑھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: میں" اللّٰهم باعد بيني "الخ۔ پڑھتا ہوں اور یہ تمام روایات سے اصح ہے؛ کیوں کہ متفق علیہ ہے اور باوجود اس کے خاص اس کی سنیت کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں ۔حاصل یہ ہے کہ غیرمرفوع یاباعتبارِثبوت کے مرجوح مرفوع کبھی

اپنے مقابل پر مقدم وراجح ہوجاتا ہے، جب ایسے قرائن مل جائیں جو اس بات کی نشاندہی کریں کہ یہ بات نبی کریم ﷺ سے صحیح ثابت ہے اور یہ کہ آپ کا یہ ہمیشہ کا معمول ہے)

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ " اللّٰهم باعد بيني" والی روایت متفق علیہ ہونے کی وجہ سے اگر چہ تمام روایتوں سے اصح ہے، مگر اس کے باوجود خاص طور پر اس کی سنیت کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں؛ کیوں کہ دوسرے قرائن اس پر دال ہیں کہ " سبحانك اللّٰهم" والی دعاء آپ نے پابندی کے ساتھ اور آخری عمر تک پڑھی ہے اور آپ کا آخری عمل یہی ہے۔

یہ حاصل ہے علامہ ابن الہمام کے کلام کا، لہٰذا اس سے یہ مطلب نکالنا کہ یہ "اللّٰهم باعد بيني " والی دعاء کو" سبحانك اللّٰهم" والی دعاء پر ترجیح دے رہیں، " تاویل القول بما لا یرضابه القائل" کی قبیل سے ہوگا۔

دوسرے مترجم ''شرح وقایہ'' نے "لم يقل بسنيته" کی ضمیر کو "سبحانك اللّٰهم" کی طرف راجع کیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، بلکہ آپ نے تو یہ کہا ہے کہ :" اللّٰهم باعد " والی دعاء سنداً اقوی ہونے کے باوجود خاص طور پر اس کی سنیت کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں۔ابن الہمام کے اس جملہ کو "سبحانك اللّٰهم" کی طرف اشارہ قرار دینا، سیاق وسباق کے بالکل خلاف ہے؛ کیونکہ اگر آپ کی مراد یہ ہوتی تو اس کے بعد "والحاصل أن غيرالمرفوع قد يقدم ،الخ" کا کیا مطلب ہے؟ اسی طرح اس سے پہلے "وان كان رفع غيره أقوىٰ"(اگر چہ "سبحانك اللّٰهم "کے علاوہ دوسری روایت اقوی ہے) کا کوئی مطلب نہ رہے گا۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابن الہمامؒ کی مراد وہ نہیں جو صاحبِ ''نورالہدایہ'' نے سمجھی

اوران کی تقلید ہمارے مؤلف نے کر لی۔ الغرض یہ ثابت ہوا کہ " سبحانك اللّٰهم" والی دعاء، احناف کے یہاں مختلف وجوہ سے راجح ہے ۔(واللہ أعلم بالصواب)

۞ قرأت خلف الامام ۞

مسئلہ'' قرأت خلف الامام'' زمانۂ قدیم سے معرکتہ الآراء بنا ہوا ہے اور علماءِ قدیم وجدید نے اس مسئلہ پر رسائلِ مستقلہ تالیف فرمائے ہیں اور طرفین سے اس سلسلہ پر مناظرے ومباحثے بھی ہو چکے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے مواقع میں اعتدال اور انصاف پر جمع رہنا از بس دشوار امر ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بعض غیر منصف وغیر متعدل اشخاص سے اس سلسلہ میں دغدغہ وغلغلہ تک کا ظہور ہوا اور بعض نے تعصب وحمیت جاہلیہ کو اپنا شیوہ بنایا اور یہ سب کا سب تجاوز عن الحدود ومیلان عن الحق کا نتیجہ ہے۔

چوں کہ اس مسئلہ پر احناف نے بھی بہر دقت ووسعت مواد جمع فرمایا اور مسئلہ کی بہر نوعیت کافی وشافی وضاحت مدلل طریقہ پر بیان فرما دی ہے، اس لیے ہمیں اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل میں جانے کی حاجت نہیں، تاہم جب مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس مسئلہ کو چھیڑا اور جگہ جگہ اپنی عادت سے مجبور مبالغہ آرائی اور تعصب سے کام لیا اور مذہبِ احناف کو لچر اور رکیک تاویلات اور تلبیسات سے ضعیف ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی اور علماءِ احناف کے کلام کو آلۂ خداع بنا کر" كلمة حق أريد بها الباطل" اور " تاويل القول بما لايرضى به القائل" کا مصداق ہوئے، تو ہمیں بھی اس پر کچھ لکھنا پڑ رہا ہے، ورنہ اس پر مزید لکھنے کی کوئی حاجت وضرورت

نہیں تھی۔اور مؤلفِ ''حدیث نماز'' جن علماءِ احناف کے حوالے بغرض خداع یا بوجہ انخداع دیتے ہیں، وہی اس مسئلہ پر احناف کے مسلک کی وضاحت اور اس کے دلائل کی اصابت وتقویت کے لیے کافی ہیں، مگر جو حق کو چھوڑ کر صرف میلان الی الباطل رکھتا ہو اور مقصود ہی تلبیس اور دھوکہ دہی ہو اور جس کا شیوہ مبنی بر تعصب وتعسف ہو اس کو ہزار حقائق کے سامنے ہوتے ہوئے بھی باطل ہی نظر آتا ہے۔

اس مسئلہ پر حضرت قطب العالم المحدث رشید احمد گنگوہیؒ نے" هداية المعتدي في قراءة المقتدي" کے نام سے رسالہ لکھا اور حضرت قاسم العلوم مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ نے "توثیق الکلام" اور "الدلیل المحکم" دو رسالے لکھے اور مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ نے" امام الکلام" اور اس کا حاشیہ "غیث الغمام" لکھا اور حضرت انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے رسالہ" فصل الخطاب في مسئلة أم الكتاب" لکھا اور علامہ ہاشم سندھیؒ نے "تنقیح الکلام "لکھا اور حضرت احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے "الدليل القوي" لکھا ،اسی طرح حضرت مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ نے "فاتحة الكلام" لکھا اور مولانا ابوالزاہد سرفراز خان صاحب صفدر نے سب سے زیادہ مفصل ومدلل ومحقق طور پر ''احسن الکلام'' دو جلدوں میں لکھی۔

ان تمام رسالوں میں مذہبِ احناف کو ثابت کیا گیا ہے اور تمام دلائل کو بدقت ووسعت بیان کیا گیا ہے، یہ نشاندہی ہم نے اس لیے کردی تاکہ اگر کسی کو دیکھنا ہو تو ان میں تفصیل ملاحظہ کرلیں اور اپنی تسکین کرلیں۔

فاتحہ خلف الامام کے بارے میں ائمہ کے مسالک

اولاً حضراتِ ائمہ کے مسالک کو یہاں بیان کردینا مناسب ہے، اگر چہ کہ ہمیں

سب کے مسالک سے بحث کرنا نہیں ہے ،تاہم مسئلہ کی نوعیت سمجھنے کے لیے چوں کہ مفید ہے،اس لیے یہاں مختصراً ائمہ کے مذاہب سامنے آجائیں،تو بہتر ہے۔

(۱) بعض ائمہ کے نزدیک مقتدی کے لیے امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے،خواہ نماز سری ہو یا جہری، یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔(شرح المہذب: ۳۲۳)

(۲)امام احمدؒ کا مذہب ابن قدامہ نے ''مغنی'' میں جہری نمازوں میں عدمِ وجوب بلکہ عدمِ استحباب بیان کیا ہے۔اور فرمایا کہ: یہی ہمارے امام اور امام زہری اور امام مالک ،ابن عیینہ،ابن المبارک اور اسحاق کا مسلک ہے اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔(المغنی:۳۹۲/۱)

(۳)امام مالکؒ کے نزدیک بھی مختار وہی ہے، جو امام احمدؒ کے یہاں ہے کہ جہری نمازوں میں نہ پڑھے اور سری نمازوں میں پڑھنا واجب ہے۔(المغنی:۳۹۲/۱، شرح المہذب:۳۶۵/۳)

(۴)امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ سری اور جہری دونوں قسم کی نمازوں میں قرأت نہ کرے۔البتہ سری نماز میں پڑھنا مباح ہے،یعنی نماز میں کوئی خرابی نہ ہوگی اور جہری نماز میں پڑھنا مکروہ ہے۔(ہدایہ:۱۰۲/۱)

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ امام مالک و امام احمد بن حنبل بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ سری نمازوں میں پڑھنے کی اجازت ہے، جہری میں اجازت نہیں ۔بلکہ امام احمدؒ نے یہاں تک فرمایا کہ: ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کو یہ کہتے نہیں سنا کہ اگر امام جہراً قرأت کرے تو بھی مقتدی کو اس کی قرأت کافی نہ ہوگی،اور فرمایا کہ:

''یہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ ہیں، اور یہ امام مالک اہل حجاز میں سے ہیں، اور یہ امام ثوری اہل عراق میں سے ہیں، اور یہ امام اوزاعی اہل شام میں سے ہیں، اور یہ امام ابواللیث اہل مصر میں سے ہیں، ان حضرات نے یہ نہیں کہا کہ آدمی نماز پڑھے اور اس کا امام قرأت کرے اور وہ خود قرأت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہے۔(المغنی:۱/۳۹۳)

جب یہ معلوم ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ اپنے مسلک میں کوئی منفرد نہیں، بلکہ آپ کے ساتھ اور ائمہ بھی ہیں جو جہری نمازوں میں مقتدی کے لئے قرأت کے قائل نہیں، تو اب ہم دلیل کی طرف آتے ہیں۔

وجوب فاتحہ کے دلائل کا علمی جائزہ

پہلے ہم مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی جانب سے مقتدی کے لئے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے وجوب پر ذکر کردہ دلائل کا علمی جائزہ لیں گے اور ان کے جوابات حوالۂ قلم کریں گے، نیز ان کی جانب سے احناف پر وارد کردہ اعتراضات کا جواب اور علماءِ احناف کے کلام سے اخذ کردہ غلط مطالب کی تردید حوالہ قرطاس کریں گے۔

پہلی دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ'' نماز نے بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ، ابوداود، بیہقی، جزء القراءۃ للبخاری، اور مشکوۃ کے حوالے سے یہ حدیث اپنے مسلک کی دلیل میں ذکر کی ہے:

﴿عن عبادة بن الصامت: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ : لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ﴾۔

(حضرت عبادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: جس شخص نے

سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی)

مؤلف نے مذکورہ روایت سے مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کا واجب ہونا بلکہ فرض ہونا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، مگر مؤلف کا یہ مدّعی اس حدیث سے ثابت نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ اس حدیث کے پس منظر پر نظر ڈالنے اور سیاق وسباق کی تحقیق کے بعد یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ یہ حدیث مقتدی کے احکام بیان کرنے کے لیے وارد نہیں ہوئی ہے، بلکہ منفرد کا حکم اس میں بیان ہوا ہے۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات سے اس حدیث میں لفظ ''فصاعداً'' کی زیادتی آئی ہے، چنانچہ مسلم، نسائی، ابوداوٗد میں حضرت عبادہؓ کی اس حدیث میں یہ زیادتی مذکور ہے۔ (مسلم: ۱/۱۶۹، نسائی: ۱/۱۰۵، ابوداوٗد: ۱/۱۱۹)

اور یہ روایات صحیح ہیں، جن میں کوئی علت نہیں ہے۔ تو اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو سورۂ فاتحہ اور اس سے زیادہ کچھ اور نہ پڑھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھنے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، بلکہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ ساتھ کچھ اور سورت ملانا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ اب ملاحظہ فرمایئے کہ جب اس حدیثِ عبادہؓ میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ دوسری سورت کے ملانے کو بھی ضروری قرار دیا ہے، تو جو حضرات اس حدیث سے سورۂ فاتحہ مقتدی کے لیے واجب یا فرض ثابت کرتے ہیں، ان کو دوسری سورت بھی مقتدی کے لیے واجب یا فرض ماننا چاہئے، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں: کیونکہ مقتدی کے لیے قراءت کو واجب قرار دینے والے حضرات مقتدی کے لیے صرف ''سورۂ فاتحہ'' کو واجب قرار دیتے ہیں، اس سے زائد کچھ پڑھنے کو وہ بھی صحیح نہیں مانتے، حالانکہ

حدیث وہی ہے اور راوی بھی وہی ہیں اور الفاظ واسلوب وانداز بھی وہی ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث اصل میں مقتدی کے لئے نہیں، بلکہ امام یا منفرد کے لیے ہے۔

لفظ ''فصاعداً'' کی تصحیح

اب رہی یہ بات کہ یہ لفظ ''فصاعداً'' کیا صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں یہ صحیح روایات میں ثابت ہے اگرچہ اس کو امام بخاریؒ نے "جزء القراءۃ" میں لفظاً گرادیا ہے اور اس زیادتی میں معمر راوی کو متفرد قرار دیا ہے، حالانکہ امام بخاریؒ کی شان سے یہ بات نہایت ہی تعجب انگیز اور قابل حیرت ہے۔

اولاً اس لئے کہ معمر راوی اس زیادتی میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ اور لوگ بھی ان کے ساتھ اس زیادتی کو بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ ''ابوداؤد'' میں سفیان نے اور امام بخاریؒ کی کتاب "جزء القراءۃ" میں عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی نے اور بیہقی کی کتاب القراءۃ میں اوزاعی وشعیب بن حمزہ نے اور صالح نے معمر کی اس میں متابعت کی ہے۔ (دیکھو: فصل الخطاب علامہ کشمیری: ۴، عمدۃ القاری: ۴۵۱/۴)

ثانیاً: اگر یہ متفرد ہی ہوں تب بھی معمر ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کا تفرد اور اس کی زیادتی محدثین کے اصول کے مطابق قابل قبول ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم حافظ ابن حجرؒ اور علامہ نوویؒ وغیرہ سے پہلے کئی جگہ نقل کر چکے کہ ثقہ راوی کی زیادتی جب اوثق یا ثقات کی روایات کے مخالف نہ ہو، تو مقبول ہوتی ہے، ثقہ کا تفرد ایسے مواقع میں مضر نہیں ہوتا، مگر پھر بھی امام بخاریؒ اور امام بیہقیؒ اس کو معمر کا تفرد کہہ کر گرادیتے ہیں۔ کیا یہ تعجب انگیز بات اور حیرت کن منظر نہیں ہے؟

امام بخاریؒ کا نقد اور اس کا جواب

آپ نے "جزء القراءۃ" میں عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی کی متابعت کا ذکر کرکے

کے بعد فرمایا کہ: عبدالرحمٰن بن اسحاق کبھی اس کو زہری سے (بلاواسطہ) روایت کرتے ہیں، پھر کبھی درمیان میں واسطہ ذکر کرتے ہیں اور ہم نہیں جانتے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ عبدالرحمٰن نے بواسطہ و بلاواسطہ دونوں طرح روایت زہری سنی ہو اور کبھی بواسطہ روایت کیا ہو اور کبھی بلاواسطہ، اور یہ بات روایت میں قادح نہیں ہوا کرتی۔

اور یہ عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی رجالِ ''مسلم'' میں سے ہیں، اور اکثر حضرات کے نزدیک ثقہ و قابل اعتماد ہیں، اور امام بخاریؒ نے بھی ان سے ''صحیح'' میں استشہاد کیا ہے اور خود انہوں نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے۔ (تھذیب التھذیب:۱۲۶/۶)

جب عبدالرحمٰن ثقہ راوی ہیں، تو پھر امام بخاریؒ کا یہ کہنا کہ ''ہم نہیں جانتے کہ یہ حدیث ان کی صحیح ہے یا نہیں'' قابل تعجب ہے؛ کیونکہ ثقاہتِ راوی کی صورت میں جہاں علم نہ ہو، تو ظاہر اور متبادر صحت ہی ہوتی ہے اور پھر معمر کی متابعت عبدالرحمٰن ہی میں منحصر نہیں ہے کہ مدارِ کار یہی ہو، بلکہ دوسرے ائمہ ثقات نے معمر کی متابعت کی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ لہٰذا یہ زیادتی صحیح ہے۔

لفظ ''فصاعداً'' کے شواہد

پھر اس کے بے شمار شواہد ہیں، چنانچہ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں'' أَنَّهٗ لَاصَلٰوةَ إِلَّا بِقُرْآن وَلَوْ بِفَا تِحَةِ الْكِتَابِ فَمَازَادَ'' اور انہی سے ایک روایت میں '' أَنَّهٗ لَاصَلٰوةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَازَادَ'' آیا ہے۔ (ابوداؤد:۱۱۸/۱)

اس روایت میں جعفر متکلم فیہ راوی ہیں، مگر بعض نے ان کی توثیق کی ہے،

لہٰذا یہ روایت حسن سے کم نہیں ہوگی، اور پھر شواہدات میں ضعیف بھی قابل قبول ہوتی ہیں۔ اور پھر'' کتاب القراء ۃ للبیہقی'' میں اس کی متابعت بھی عبدالکریم بن رشید نے کی ہے۔(فصل الخطاب:۹۱)

نیز ابوداوٗد ہی نے ابوسعید سے ایک روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں:''أُمِرْنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تَيَسَّرَ''۔(ابوداوٗد:۱/۱۱۸)

حضرت رفاعہ سے ابوداوٗد میں ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: " ثُمَّ اقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ وَبِمَا شَآءَ اللّٰهُ أَنْ تَقْرَأَ''۔(ابوداوٗد:۱/۱۲۵)

امام طحاویؒ نے''شرح معانی الآثار'' میں روایتِ جابر بیان کی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں:" كُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهٗ لَاصَلٰوةَ إِلَّابِقِرَاءَ ةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَا فَوْقَ ذٰلِكَ أَوْمِمَّا أَكْثَرَمِنْ ذٰلِكَ''۔(شرح معانی الآثار:۱/۱۵۴)

یہ اور اس جیسی دیگر روایات " فصاعداً'' والی روایت کی شواہد ہیں اور یہ روایات بھی صحیح یا حسن ہیں، جیسا کہ مراجعتِ کتب سے معلوم ہوگا۔ ہم یہاں ان احادیث پر کلام کرنے سے بوجہ طوالت قاصر ہیں، اس لیے اسی پر اکتفا کیا گیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ معمر کی روایت میں " فصاعداً'' کی زیادتی اولاً تو بلا کسی متابع وشاہد کے ہی مقبول ہے؛ کیونکہ ثقہ کا تفرد مضر وقادح نہیں ہوتا، دوسرے معمر کی کئی ثقہ حضرات نے متابعت بھی ہے اور اس کے شواہد بھی موجود ہیں۔ لہٰذا اس زیادتی کے صحیح ہونے میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

فقہی بحث

اس حدیثی بحث کے بعد ہم حدیث کے فقہی پہلو کی طرف آتے ہیں کہ جب صحیح حدیثوں سے "فصاعداً'' کی زیادتی ثابت ہوچکی، تو معلوم ہوا کہ اس حدیث

میں صرف سورۂ فاتحہ کو واجب قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دوسری کوئی سورت ملانے کو بھی واجب قرار دیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دینے والے حضرات صرف اسی کو ضروری بتاتے ہیں، دوسری سورت کو ضروری تو کیا درست بھی نہیں سمجھتے ہیں، حالانکہ دونوں کو ضروری قرار دینا چاہئے۔

اور حضراتِ احناف جیسا کہ اوپر اشارہ ہو چکا ہے، اس حدیث کو مقتدی کے لیے مانتے ہی نہیں، بلکہ اس کو غیر مقتدی (منفرد وامام) کے لیے مانتے ہیں اور پوری حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ امام ومنفرد دونوں کو اس حدیث کی رو سے سورۂ فاتحہ اور دوسری کوئی سورت پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں۔ اور حدیث میں یہی مذکور ہے۔

روایتِ جابر کی تحقیق

اور اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے موقوفاً ومرفوعاً یہ روایت مقتدی کے استثناء کے ساتھ آئی ہے۔ امام طحاوی وامام دارقطنی نے حضرت جابر سے مرفوعاً اور امام ترمذیؒ وامام مالکؒ وامام محمد وامام عبدالرزاق نے موقوفاً روایت کیا کہ:

﴿ مَنْ صَلّٰى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ وَرَاءَ الْإِمَامِ ﴾

(جو شخص کوئی رکعت سورہ فاتحہ کے بغیر پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو)

(شرح معانی الآثار: ۱/۱۵۹، سنن دارقطنی: ۱/۳۲۷، ترمذی: ۱/۷۱، مؤطا مالک: ۲۸، مؤطا محمد: ۱۰۹، مصنف عبدالرزاق: ۲/۱۲۱)

اس روایت کو امام ترمذی نے ''حسن صحیح'' کہا ہے۔ راقم کہتا ہے کہ روایت ایک ہے اور اختلاف محض وقف ورفع میں ہے، مرفوعاً بیان کرنے والے یحییٰ بن سلام ہیں

جوامام مالک سے روایت کرتے ہیں، اور دوسرے رواۃ امام مالک سے اسی کو موقوفاً روایت کرتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس بحث کو بھی بیان کردیا جائے، ہم پہلے بھی کئی جگہ یہ بیان کر چکے ہیں کہ جہاں وقف ورفع میں اختلاف ہو، وہاں جمہور محققین محدثین کے مسلک پر رفع کو ترجیح دی جاتی ہے، خواہ رفع کرنے والے وقف کرنے والوں سے کیفاً وکماً زیادہ ہی ہوں، جیسا کہ علامہ ابن الصلاح اور علامہ نوویؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے۔

علامہ ابن الصلاح ''مقدمہ'' میں فرماتے ہیں کہ:

" وهكذا إذا رفع بعضهم الحديث إلى النبي ﷺ ، ووقفه بعضهم على الصحابي ، أو رفعه واحد في وقت و وقفه هو أيضاً في وقت آخر، فالحكم على الأصح في كل ذلك لما زاده الثقة من الوصل والرفع ؛ لأنه مثبت وغيره ساكت ، ولو كان نافياً فالمثبت مقدم عليه لأنه علم ما خفي عليه "(اسی طرح اگر بعض راویوں نے حدیث کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوعاً بیان کیا اور بعض نے صحابی پر موقوفاً بیان کیا، یا ایک راوی نے کسی وقت حدیث کو مرفوع بیان کیا اور اسی راوی نے کسی اور وقت اس کو موقوف کر کے بیان کیا تو ان سب صورتوں میں اصح قول پر حکم اس وصل ورفع کی زیادتی کو ہوگا جو ثقہ نے بیان کیا ہے؛ کیونکہ یہ زیادتی بیان کرنے والا مثبت ہے اور دوسرا ساکت، اور اگر وہ وصل و رفع کا انکار بھی کرتا تو بھی مثبت اس پر مقدم ہوتا؛ کیونکہ یہ وہ بات جانتا ہے جو دوسرے پر مخفی رہ گئی) (مقدمہ ابن الصلاح:۳۶)

علامہ نووی ''التقریب'' میں فرماتے ہیں:

"إذا روى بعض الثقات الضابطين الحديثَ مرسلاً ، وبعضهم متصلاً ، أو بعضهم موقوفاً ، وبعضهم مرفوعاً ، أو وصله هو و رفعه في وقتٍ وأرسله ووقفه في وقتٍ آخر فا الصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول أن الحكم لمن وصله أو رفعه ، سواء كان المخالف له مثله في الحفظ والإتقان أو أكثرمنه ؛ لأن ذلك أى الرفع والوصل زيادة ثقة وهى مقبولة "۔

(جب بعض ثقہ راوی حدیث کومرسلاً بیان کریں اوربعض متصلاً یابعض موقوفاًاوربعض مرفوعاً یاخودایک ہی راوی کبھی موصولاً ومرفوعاً روایت کرے، پھروہی کبھی ارسال ووقف کرے،تواہلِ حدیث واہل فقہ واصول کےنزدیک صحیح یہ ہے کہ حکم اسی کوہوگا جووصل ورفع کرے،مخالف خواہ حفظ واتقان میں وصل ورفع کرنے والے کے برابرہو یااس سے زیادہ ہو؛ کیونکہ یہ وصل ورفع ثقہ کی زیادتی ہےاورثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے)(التقریب مع تدریب الراوی للسیوطی:۱/۱۱۷)

اسی طرح علامہ نوویؒ نے'' مقدمہ شرحِ مسلم :۱۶'' میں اور''شرحِ مسلم: ۱/۲۵۶'' میں بھی تصریح کی ہے ۔(فليراجع إليه)لہٰذا یہاں بھی اسی اصول پر روایتِ مرفوعہ کوترجیح دینی چاہئے۔

یحییٰ بن سلام کی توثیق

اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ یحییٰ بن سلام جنہوں نے اس روایت کومرفوعاً مالک سے بیان کیا ہے آیا یہ ثقہ ہیں یانہیں؟

یحییٰ بن سلام کے بارے میں دارقطنی نے کہا کہ: یحیی بن سلام ضعیف ہے،اور کتاب العلل میں کہا کہ: قوی نہیں ہے،اورابن حبان،ابوزرعہ،ابوحاتم نے ان کی توثیق کی ہے،اورابن حجر نےفرمایا کہ: ابوالعرب نے "طبقات القیروان'' میں کہا

کہ: یہ مفسر تھے اور ان کی قدر و منزلت تھی اور وہ حفاظِ حدیث اور اللہ کے نیک بندوں میں سے تھے۔ (لسان المیزان: ۴۴۸/۸)

راقم کہتا ہے کہ ابو حاتمؒ اور ابو زرعہؒ جیسے کبارِ محدثین کی توثیق کے سامنے دارِ قطنی کی تضعیف زیادہ اہم نہیں؛ کیونکہ ابو حاتمؒ ان لوگوں میں سے ہیں، جنہوں نے تمام رواۃ و رجال میں کلام کیا ہے اور یہ متشددین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اسی طرح ابو زرعہؒ اس فن کے حاذق و ماہر اشخاص میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی توثیق کے ہوتے ہوئے دارِ قطنی وغیرہ کی تضعیف، وہ بھی مبہم، کسی طرح قابلِ اعتناء نہیں ہوسکتی۔ البتہ ابن حبان نے ان کو ''کتاب الثقات'' میں ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا کہ کبھی کبھی خطا کر جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں گذارش یہ ہے کہ کبھی کبھی خطا کا ہو جانا، قادح و باعثِ ضعف نہیں ہوسکتا، حتیٰ کہ اس سے شعبہ جیسے راوی بھی بچ نہ سکے۔ خود دارِ قطنی نے ان پر خطا و وہم کا ریمارک قائم کیا ہے، امام شعبہ نے ایک قولی حدیث " تحية المسجد وقت الخطبة " کے سلسلہ میں روایت کی ہے جو ''صحیح مسلم'' میں ہے، اس پر دارِ قطنی نے نقد کیا ہے اور اس روایت میں سلیک کے قصہ کے بعد قولی حدیثِ عام کو شعبہ کا وہم قرار دیا، اس کے باوجود کسی نے شعبہ کو ضعیف قرار نہیں دیا۔

امام مالکؒ کو بھی بعض حضرات نے وہم کی طرف منسوب کیا ہے، امام مالک نے ایک روایت بیان کی جس میں لفظ ''قبا'' (ایک جگہ کا نام) روایت کیا، اس پر حافظ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ: محدثین لفظ ''قبا'' روایت نہیں کرتے ''عوالی'' روایت کرتے ہیں، بلاشک یہ لفظ ''قبا'' کا ذکر کرنا امام مالکؒ کا وہم ہے۔ (التعلیق الممجد: ۴۵)

حاصل یہ کہ کبھی کبھی خطا کا ہو جانا موجبِ ضعف نہیں، غالبًا اسی وجہ سے ابن حبانؒ نے ان کی توثیق کی ہے، اور اگر علی التنز ل دارِقطنی کی تضعیف کو کوئی درجہ دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ یحییٰ کو مختلف فیہ کہا جائے کہ بعض نے توثیق کی اور بعض نے تضعیف کی، لہٰذا یہ حسن الحدیث ہوں گے اور حسن الحدیث کی زیادتی بھی مثل ثقہ کے مقبول ہوتی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

”وزیاده راویهما ای الحسن والصحیح مقبولة مالم تقع منافیة لروایة من هو اوثق“.

(ان دونوں یعنی صحیح اور حسن راویوں کی زیادتی مقبول ہے جب تک کہ اوثق کی روایت کے منافی نہ ہو)۔(شرح النخبہ:۳۷)

اور ظاہر ہے کہ ''رفع'' ایک زیادتی ہے، لہٰذا یہ وقف کے مقابلہ میں راجح ہوگا، اگرچہ کہ وقف والا حسن الحدیث ہو۔

حاصل یہ کہ یحییٰ بن سلام اولاً: تو ثقہ ہیں، لہٰذا بلانکیر ''رفع'' کو ترجیح دی جائی گی، ثانیاً: اگر بعض کی تضعیف کا اعتبار کیا جائے تو یحییٰ حسن الحدیث ہوں گے اور راوی حسن کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے، لہٰذا پھر بھی ترجیح روایت مرفوع ہی کو ہونی چاہئے۔

یحییٰ بن سلام کی رفع میں متابعت

پھر یحییٰ بن سلام اس ''رفع'' میں متفرد بھی نہیں، بلکہ دوسرے بھی ان کے ساتھ ہیں، امام ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی'' میں کہا کہ: امام بیہقی نے ''الخلافیات'' میں ذکر کیا ہے کہ: اس کو اسماعیل بن موسیٰ السدی نے بھی مرفوعاً امام مالک سے روایت کیا ہے، اور اسماعیل صدوق ہیں، امام نسائی نے کہا کہ: ان میں کوئی خرابی نہیں، اور

ابن عدی نے کہا کہ: لوگوں نے ان کو برداشت کیا ہے اور ان سے روایت کی ہے، ان پر جو انکار کیا جاتا ہے وہ ان کے شیعیت میں غلو کی وجہ ہے۔ (الجوہر النقی علی سنن البیہقی: ۲/۲۲۸)

علامہ یوسف بنوری نے ''معارف السنن'' میں حضرت شاہ صاحبؒ کی ''تعلیقات الآثار'' سے نقل کیا کہ: اسی طرح عاصم بن عصام نے عن یحییٰ بن نصر عن مالک اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، جیسا کہ ''تخریج''، ''کتاب القراءۃ'' اور ''لسان'' میں ہے، اور یہ بھی ثقہ ہیں۔ (معارف السنن: ۳/۲۸۶)

ایک شبہ اور جواب

یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ حضرات (یحییٰ بن سلام، اسماعیل بن موسیٰ اور عاصم) سب کے سب اس روایت کو امام مالکؒ ہی سے بیان کرتے ہیں اور خود امام مالکؒ نے اس روایت کو ''موطا'' میں موقوفاً بیان کیا ہے، اگر یہ مرفوع ہوتی تو امام مالکؒ مؤطا میں اس کو مرفوع کیوں نہ روایت کرتے؟

راقم کا خیال یہ ہے کہ دراصل امام مالک کے نزدیک مرفوعات ہی پر مدارِ اعمال ومناطِ استنباط نہیں تھا، جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، حتیٰ کہ ان کے یہاں صحتِ روایت کے لیے انقطاع وارسال قادح نہیں تھا، اسی وجہ سے امام مالک اصلِ موضوع میں مراسیل ومقاطیع کا استخراج فرماتے ہیں، تو ممکن ہے امام مالکؒ نے عمل کے لیے موقوف کو کافی سمجھ کر موقوفاً روایت کردیا، اگرچہ دوسرے موقع پر اسی کو مرفوعاً بھی بیان کیا، جس کو دوسرے ان کے شاگردوں نے بھی روایت کیا ہے۔

حاصلِ جواب یہ ہے کہ امام مالک کے پاس یہ روایت موقوفاً ومرفوعاً دونوں طرح تھی، ''مؤطا'' میں ایک کو رکھ دیا؛ کیونکہ مرفوعات کو جمع کرنے کا آپ نے التزام

نہیں کیا اور دوسرے موقعہ پر مرفوعاً بیان کیا۔ واللہ اعلم

الغرض حضرت کی یہ حدیث مرفوعاً بھی صحیح یا حسن ہے اور قواعد واصول کے تحت موقوف پر راجح ہے۔ (هذا ما عندنا وفوق كل ذي علم عليم)

حضرت جابرؓ کی روایت مرفوع وموقوف سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث "لاصلوة لمن لم يقرأ بأم القرآن أو بفا تحة الكتاب" مقتدی کے لیے نہیں بلکہ غیر مقتدی (امام ومنفرد) کے لیے ہے۔ اور امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ: امام احمدؒ نے بھی اس حدیث کو غیر مقتدی کے لیے ہی مانا ہے، اور امام ابو داؤد نے کہا کہ: حضرت سفیانؒ نے بھی اس کی یہی توضیح فرمائی ہے کہ یہ غیر مقتدی کے لیے ہے۔ (دیکھو: سنن ترمذی: ۱/۴۶، سنن ابی داؤد: ۱/۱۱۹)

اس بحث سے ہمیں صرف یہ ثابت کرنا تھا کہ احناف اس حدیث کی مخالفت نہیں کرتے بلکہ اس کا صحیح مورد ومحل تلاش کر کے اس کے منشا پر عمل کرتے ہیں۔ اسی کے ضمن میں ہم نے بعض ابحاثِ علمیہ جو اس مسئلہ سے متعلق تھے بیان کر دیئے ہیں۔

دوسری دلیل کا جائزہ

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اپنے مسلک پر دوسری دلیل مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی ہے، وہ یہ ہے:

﴿عن أبي هريرةؓ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ صَلّٰى صَلٰوةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنَ فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلاثاً غَيْرَ تَمَامٍ، فَقِيْلَ لِأَبِيْ هُرَيْرَةَ: إِنَّا نَكُوْنُ وَرَاءَ الْإِمَامِ، فَقَالَ: اِقْرَأْ بِهَا فِيْ نَفْسِكَ﴾

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: جو شخص نماز پڑھے اور اس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے تو وہ نماز ناقص ہے، یہ آپ نے تین

مرتبہ فرمایا، حضرت ابو ہریرہؓ سے کہا گیا کہ ہم لوگ امام کے پیچھے ہوتے ہیں، تو انہوں نے کہا کہ: آہستہ سے سورۂ فاتحہ پڑھ لیا کرو)

اس سے ہمارے مؤلفِ ''حدیث نماز'' یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام کے پیچھے کھڑے ہوکر بھی سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، مگر اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے جو الفاظ ہیں ان سے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ حکم مقتدی کے لئے بھی ہے، بلکہ جیسا کہ اوپر ہم نے بتایا یہ حکم امام یا منفرد کے لئے ہے، ہاں حضرت ابو ہریرہ کے الفاظ سے ثابت کرنا چاہتے ہوں تو سوال یہ ہے کہ ان کے یہاں صحابہ کرام کے اقوال اور ان کی رائے حجت نہیں ہے، تو پھر اس سے ان کا کیا فائدہ؟ اور اگر مقصود احناف پر حجت قائم کرنا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیگر صحابہ کرامؓ کا اجتہاد ان کے خلاف ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، لہٰذا احناف کے یہاں یہ حجت نہیں، خصوصاً جب کہ احادیثِ صریحہ اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ یہ بھی عنقریب واضح ہوگا۔

پھر میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں چند بحثیں ہیں:

اول: سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم کہ یہ فرض ہے یا واجب؟

دوسری: سورۂ فاتحہ پڑھنے کا یہ حکم مقتدی کے لیے ہے یا غیر مقتدی کے لیے۔

تیسری: "اقراء بها فی نفسك" (اپنے جی میں اس کو پڑھ لے) کے معنی اور اس کا محمل کیا ہے۔

پہلی بحث یہاں سے متعلق نہیں ہے، ہم اس کی تفصیل آگے چل کریں گے۔

دوسری بحث کہ یہ حکم کس کے لیے ہے، اوپر تفصیل سے گذر چکا کہ یہ حکم مقتدی کے لئے نہیں ہے، بلکہ منفرد و امام کے لئے ہے، لہٰذا دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

''اِقْرَأْ بِهَا فِيْ نَفْسِکَ'' کے معنی

اب رہی تیسری بحث،تو چوں کہ یہاں یہی اصل مقصود ہے،اس لیے یہاں ہم اسی سے تعرض کرتے ہیں۔لہٰذا عرض ہے کہ "اقرأ بها فى نفسك"(اپنے جی میں اس کو پڑھ لو) یہ قول حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے، جوانہوں نے''من صلی الخ'' سے استنباط فرما کر بیان فرمایا ہے۔

مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ "اقرأ بها فى نفسك" کے معنی کیا ہیں اور اس قول کا محمل کیا ہے؟ مؤلف نے اس کا ترجمہ کیا ہے:''آہستہ سے پڑھ لیا کرو'' لیکن اس جگہ یہ معنی بیان کرنا سوال سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا؛ کیونکہ ذرا غور کیجئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے جن صاحب نے یہ پوچھا تھا کہ''ہم کبھی امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو کیا کریں؟'' کیا وہ یہ پوچھنا چاہتے تھے کہ ہم امام کے پیچھے زور سے پڑھیں یا آہستہ؟ اوراس کے جواب میں حضرت ابو ہریرہ نے یہ کہا کہ''آہستہ پڑھ لو''؟ ظاہر ہے کہ یہ قطعی طور پر مراد نہیں؛ کیونکہ وہ صاحب اتنی بات تو جانتے ہی تھے کہ امام کے پیچھے آہستہ ہی پڑھا جاتا ہے،زور سے نہیں پڑھا جاتا،پھر وہ کیوں یہ بات پوچھتے؟لہذا سوال کا منشأ یہ پوچھنا تھا کہ جب آپ یہ سنا رہے ہیں کہ سورۂ فاتحہ پڑھے بغیر نماز ناقص رہتی ہے تو جب ہم امام کے پیچھے ہوں تو کیا کریں؟ پڑھیں یا نہیں؟اس کے جواب میں آپ نے کہا کہ: "اقرأ بها فى نفسك" یعنی زبان سے نہ پڑھو نہ آہستہ نہ زور سے بلکہ جی جی میں پڑھ لو۔

اور" قراءت في النفس "یعنی جی جی میں پڑھ لینے کے معنی''تدبر وغور وفکر کے ہیں،چنانچہ لغت میں اس کے یہ معنی بیان کیے گئے ہیں۔

لغتِ عربی کی معروف کتاب''القاموس المحیط''میں علامہ مجدالدین فیروزآبادی

لکھتے ہیں:" تَقرّءَ تَفقّهَ"(یعنی تقرأ کے معنی سمجھا)۔(تاج العروس:۱/۲۱۹)

اسی طرح علامہ زرقانی مالکی نے بعض علماء کا قول اسی حدیث کی تفسیر میں یہی نقل کیا ہے کہ:" معناه تدبرها إذا سمعت الإمام يقرأها "(اس کا معنی یہ ہے کہ تم آیت پر غور کرو جب امام کو پڑھتا ہوا سنو)۔(زرقانی علی المؤطا:۱/۲۵۴)

علامہ ظفر احمد صاحبؒ نے ''خلاصۃ الفتاوی'' سے اسی موقعہ پر یہ مسئلہ نقل کیا ہے کہ: جب کوئی یہ قسم کھالے کہ میں فلاں کی کتاب نہیں پڑھوں گا،تو امام محمدؒ کے نزدیک اگر یہ شخص کتاب میں نظر کرے اور جو اس میں لکھا ہے سمجھ جائے،تو حانث ہو جائے گا،یعنی قسم ٹوٹ جائے گی۔(اعلاء السنن:۴/۵۳)

اس کی وجہ یہی ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک قرأت کے لیے زبان سے پڑھنا ضروری نہیں ،سمجھ لینا،غور کرنا بھی قرأت میں داخل ہے۔اسی لیے جب اس نے دیکھا،اور سمجھا تو بس قرأت متحقق ہوئی اور حانث ہوا۔

اور امام محمدؒ اہل لغت میں سے ہیں اور لغت کے مسلم امام ہیں،حتی کہ امام ابوعبید جو کہ مشہور و مسلم لغوی ہیں اور بڑے پایہ کے محدث بھی ہیں،وہ امام محمد کے قول سے لغت میں احتجاج کرتے تھے، بدائع الصنائع اور شامی میں ہے کہ: امام محمد جس طرح شریعت میں امام تھے اسی طرح لغت میں بھی واجب التقلید امام تھے،جس طرح ابوعبید، اصمعی ،خلیل،فراء، کسائی، وغیرہ ائمہ لغت تھے۔اور امام ابوعبید اپنی جلالت شان کے باوجود خود امام محمد کی لغت میں تقلید کیا کرتے اور ان کے قول سے احتجاج کرتے تھے،اور امام ثعلب فرمایا کرتے تھے کہ: امام محمد ہمارے نزدیک امام سیبویہ کے ہم پلہ ہیں اور ان کا قول لغت میں حجت ہے۔(البدائع:۲/۳۳، شامی:۲/۲۸۷)

اس سے امام بیہقی کے اس قول کا رد ہو گیا جوانہوں نے اپنی کتاب " القراء ۃ خلف الامام " میں فرمایا ہے کہ:" لا یجوز حمله علی ذکرها بقلبه دون التلفظ لإجماع أهل اللسان علی أن ذلك لا یسمی قراءۃً "(القراء ۃ خلف الامام : ۱/۱۳)

معلوم ہوا کہ قرأت فی النفس کے یہ معنی بھی لغت میں آتے ہیں، لہٰذا اس کو خلافِ عربیت کہنا صحیح نہیں ہے۔(واللہ تعالیٰ اعلم)

جب یہ بات واضح وصاف ہوگئی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ مطلب ہے کہ امام کے پیچھے دل دل میں پڑھ لو یعنی تدبر وغور وفکر کرو تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مؤلف کا اس سے اپنے مسلک پر استدلال صحیح نہیں۔

تیسری دلیل کا جائزہ

مؤلف نے اپنے مسلک پر تیسری دلیل ابوداؤد کے حوالے سے حضرت عبادہ بن الصامت سے نقل کی ہے کہ : "**عن عبادة بن الصامت قَالَ : كُنَّا خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ ، فَثَقُلَتْ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ ، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: لَعَلَّكُمْ تَقْرَءُوْنَ خَلْفَ إِمَامِكُمْ ؟ قُلْنَا : نَعَمْ ، يَارَسُوْلَ اللّٰه ! قَالَ : لَاتَفْعَلُوْا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ؛ فَإِنَّهُ لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِهَا.**"

(حضرت عبادہ بن الصامتؓ بیان کرتے ہیں کہ: ایک مرتبہ ہم فجر کی نماز رسول اللہ ﷺ کے پیچھے پڑھ رہے تھے، کہ آپ پر قرآن کا پڑھنا مشکل ہوگیا، جب نماز سے آپ فارغ ہوئے، تو فرمایا کہ شاید تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو؟ ہم نے کہا: ہاں یارسول اللہ! آپ نے فرمایا کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھو: کیونکہ جو شخص اس کو نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس حدیث سے مؤلفِ ''حدیث نماز'' کا استدلال صحیح نہیں۔اولاً تو اس لئے کہ یہ حدیث اس درجہ کی نہیں کہ اس سے استدلال کیا جائے، دوسرے اس سے وہ بات ثابت بھی نہیں ہوتی جو وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ اس حدیث میں دوطرح سے بحث ہے: ایک حدیثی بحث کہ اس کا درجہ کیا ہے، دوسرے فقہی، جس کو ہم ذرا تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

حدیث مذکور نا قابل احتجاج ہے

ہم پہلے اس کے حدیثی پہلو کے متعلق کلام کرتے ہیں، تا کہ حدیث کا درجہ بھی معلوم ہو جائے۔اس حدیث میں محدثین کے اصول کے اعتبار سے کئی ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے یہ نا قابل استدلال ہے:

سند کا اضطراب

ایک یہ ہے کہ اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، علامہ یوسف بنوریؒ نے حدیثِ عبادہؓ پر جو اس قصہ کے ساتھ مروی ہے، بڑی لمبی بحث فرمائی ہے، اور علامہ کشمیریؒ نے بھی ''فصل الخطاب'' میں کئی صفحوں میں اس پر مفصل کلام کیا ہے۔علامہ بنوریؒ نے اس حدیث کو معلول اور نا قابل حجت قرار دیا ہے؛ کیونکہ اس کی سند اور اس کے متن دونوں میں شدید اضطراب ہے۔

(۱) اس حدیث کو مکحول راوی کبھی حضرت عبادہؓ سے منقطعاً روایت کرتے ہیں، درمیان میں واسطہ ذکر نہیں کرتے اور حضرت مکحول نے حضرت عبادہؓ سے بالاتفاق نہیں سنا۔یہ روایت ''دارقطنی''، اور ''بیہقی'' وغیرہ میں ہے۔

(۲) ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ میں یہی مکحولؒ کبھی حضرت عبادہؓ کے درمیان نافع

بن محمود کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

(۳) ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں بطریقِ محمد بن اسحاق، حضرت مکحول اس حدیث کو کبھی محمود بن الربیع عن عبادہ روایت کرتے ہیں۔

(۴) کبھی مکحول اس کو محمود بن الربیع عن ابی نعیم روایت کرتے ہیں، کہ ابونعیم نے حضرت عبادہؓ سے سنا ہے، جیسا کہ یہ روایت ''مستدرکِ حاکم'' اور ''سننِ دارقطنی'' میں ہے۔

(۵) کبھی مکحول اس کو نافع عن محمود بن الربیع عن عبادہ روایت کرتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ کی ''الاصابہ'' میں محمود کے حالات میں ''دارقطنی'' سے نقل کیا ہے۔

(۶) کبھی مکحول اس کو عبداللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں اور اس قصہ کو عبداللہ ہی کا قرار دیتے ہیں، جیسا کہ علامہ ماردینیؒ نے اشارہ کیا ہے۔

(۷) اور کبھی مکحول اس کو رجاء بن حیوۃ عن عبداللہ بن عمروؓ روایت کرتے ہیں، جیسا کہ اس کی طرف بھی ماردینیؒ نے اشارہ کیا ہے۔

(۸) اور کبھی رجاء بن حیوۃ روایت کرتے ہیں محمود سے عبادہ پر موقوف کرکے، یہ روایت ''طحاوی'' میں ہے، جیسا کہ علامہ ماردینیؒ نے نقل کیا ہے۔

یہ وقفاً و رفعاً، اور انقطاعاً و اتصالاً آٹھ وجوہِ اضطراب ہیں۔ اس میں شدید اختلاف واضطراب ہے کہ عبادہ سے روایت کرنے والے کون ہیں؟ نافع یا محمود یا ابو نعیم؟ نیز یہ قصہ حضرت عبادہؓ کا ہے یا عبداللہ بن عمروؓ کا؟ اور دونوں کا واقعہ ہونا بہت ہی مستبعد ہے؛ کیوں کہ مخرج ایک ہی ہے۔

اضطرابِ متن

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے متن والفاظ میں بھی اضطراب ہے: چنانچہ

(۱) ابوداوٗود، ترمذی وغیرہ کے الفاظ: " **لاتفعلوا إلا بام القرآن فانه لاصلوة** " ہیں جس میں قصہ مذکور ہے جو بطریقِ محمد ابن اسحاق ہے۔

(۲) ابوداوٗد میں "إذاجهرت "کی قید ہے جو بطریق زید بن واقد عن مکحول ہیں۔

(۳) دارِقطنی کے الفاظ بطریق ولید بن مسلم اس طرح ہیں:"**هل تقرء ون في الصلوة معي؟ قال نعم ، قال: لاتفعلوا إلابفا تحة الكتاب**"اس میں بغیر تعلیل کے فرمایا ہے۔

(۴) دارِقطنی کے الفاظ بطریق زبیدی مرسلاً اس طرح ہیں:" **فلا تفعلوا إلا بأم القرآن سراً في أنفسكم**".

(۵) دارِقطنی کے الفاظ بطریقِ زید بن واقد عن حزام بن حکیم ومکحول عن نافع اس طرح ہیں:"**قال منكم من أحد يقرأ شيئًا من القرآن إذا جهرتُ بالقرآن (الخ ما قال) فلا يقرء ن أحد منكم شيئاً من القرآن إذا جهرت بالقراء ة إلا بأم القرآن**".

(۶) دارِقطنی کے الفاظ بطریق ابن عیینہ عن ابن شہاب عن محمود بن عبادہ یہ ہیں: " **قال : أم القرآن عوض من غيرها وليس غيرها منها عوض**".

(۷) بیہقی کے الفاظ بطریق علی ابن الحارث بغیر قصہ کے:"**سمعت رسول الله ﷺ يقول: لاصلوة لمن لم يقرأ بفا تحة الكتاب، إمام وغير إمام** ".

(۸) طبرانی کے الفاظ معجم کبیر میں: " **من صلى خلف الإمام فليقرأ**

بفاتحة الكتاب ". (ذکرہ في كنز العمال)

(۹) طبرانی کے الفاظ: **"من قرأ خلف الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب"**.

(۱۰) سیاقِ احمد بطریق محمد بن اسحاق: **" فلا عليكم أن تفعلوا بفاتحة الكتاب ؛ فإنه لاصلوة إلابها "**

(۱۱) طبرانی کے الفاظ معجم اوسط میں: **" لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب وآيتين معهما "**.

(۱۲) بیہقی کے الفاظ کتاب القراءۃ میں: **"لاصلوة لمن لم يقرأ بفا تحة الكتاب خلف الإمام"**.

(۱۳) اسماعیل بن سعید صاحبِ امام احمدؒ کے الفاظ: **" أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة "**.(أخرجه في التلخيص) (معارف السنن:۳/۲۰۳-۲۰۵)

ان روایات میں سے بعض سے امام کے پیچھے مقتدی کو سورۂ فاتحہ پڑھنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے، بعض سے وجوب، بعض میں امام وغیر امام مذکور ہے، بعض میں غیر امام ہے، بعض سے صرف سورۂ فاتحہ پڑھنا معلوم ہوتا ہے، بعض سے کچھ اور بھی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

جو ان روایات میں غور کرے گا یہ اضطراب صاف نظر آئے گا۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس سے احتجاج کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟ خصوصاً جس مسئلہ میں اختلاف ہو، اور پھر دوسروں پر اقامتِ حجت کے سلسلے میں اس سے احتجاج کرنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

محمد بن اسحاق کا حال اور تفرد

تیسری وجہ یہ ہے کہ ان تمام طرق میں سے احسن طریق محمد بن اسحاق کا ہے اور محمد بن اسحاق میں کلام معروف اور مشہور ہے، حتی کہ امام مالک ، یحییٰ القطان اور سلیمان التیمی نے ان کو کذاب کہا ہے،اور فریابی نے زندیق کہا ہے۔(تھذیب التھذیب:۹/۳۶-۳۹،الکامل لابن عدی:۶/۱۰۳،ضعفاء العقیلی :۴/۲۴)

اگرچہ ان کے حق میں کذاب کہنا ہمارے نزدیک زیادتی ہے اور ہم محمد بن اسحاق کے بارے میں یہ بات درست نہیں سمجھتے ،لیکن محمد ابن اسحاق کے بارے میں خود مخالفینِ احناف نے یہ تصریح کی ہے کہ: جس میں یہ متفرد ہوں، وہ قابلِ احتجاج نہیں۔علامہ نیموی نے لکھا ہے کہ علامہ ذہبی نے ''میزان'' میں کہا کہ: جس میں یہ متفرد ہوتے ہیں، اس میں نکارت ہوتی ہے؛ کیونکہ ان کے حافظہ میں کچھ نقصان تھا۔اور حافظ نے ''درایہ'' کی ''کتاب الحج'' میں کہا کہ: ابن اسحاق ''باب احکام'' میں متفرد ہوں تو قابلِ احتجاج نہیں، چہ جائیکہ جب وہ اثبت کی مخالفت کریں۔ (التعلیق الحسن:۱/۷۷)

یہاں اس کی سند میں محمد ابن اسحاق طریقِ مکحول میں ''محمود ابن الربیع عن عبادہ'' ذکر کرتے ہیں اور اس میں یہ متفرد ہیں ۔اور دار قطنی نے جو بطریقِ الولید بن مسلم مکحول عن محمود ذکر کیا ہے، اس میں ''محمود بن الربیع عن عبادہ'' نہیں ہے، بلکہ ''محمود عن ابی نعیم أنہ سمع عبادہ'' ہے، لہٰذا یہ ابن اسحاق کی متابعت نہیں ہوسکتی۔غرض یہ کہ اس طریق میں ابن اسحاق متفرد ہیں،(پوری بحث ''امانی الاحبار'':۳/۱۱۱-۱۱۳ میں ملاحظہ فرمائیں)

مکحول کا عنعنہ

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس کے راوی حضرت مکحول بھی اگر چہ ثقہ ہیں، مگر مدلس بھی ہیں اور مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہوتا، اور یہاں مکحول عنعنہ سے روایت کرتے ہیں، تو ان کی روایتکیسے مقبول ہوگی، اور پھر ایک جماعت نے ان کی تضعیف بھی کی ہے۔ (امانی الاحبار: ۱۱۲/۳)

ایک شبہ کا جواب

اگر کوئی یوں کہے کہ: کسی بھی صورت سے اگر اضطراب رفع ہو جائے تو پھر نا قابلِ احتجاج ہونے کے کیا معنی؟ اور یہاں محمد بن اسحاق کا طریق چوں کہ تمام طرق سے اقوی ہے، اس لیے اسی کو ترجیح دے کر اضطراب کو رفع کیا جائے گا۔ تو میں کہتا ہوں کہ: محمد بن اسحاق کا طریق اگر چہ تمام طرق سے اقویٰ ہے، مگر خود فی نفسہ نا قابلِ احتجاج ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کہ محمد بن اسحاق متفرد ہونے کی صورت میں خصوصیت کے ساتھ لائقِ احتجاج نہیں، پھر مکحول کا مدلس ہونے کے ساتھ عنعنہ کرنا روایت کو پایۂ اعتبار سے گرا دیتا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

حدیث کی فقہی بحث

اب اس حدیث کے فقہی پہلو پر نظر کیجئے، اور آگے بڑھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین ہونا چاہئے کہ مؤلف کا دعویٰ مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی فرضیت ورکنیت کا ہے، جیسا کہ خود مؤلف نے ہی ایک دو صفحہ بعد اسکی تصریح کی ہے اور کہا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز باطل ہے۔ (حدیثِ نماز: ۸۰)

مگراس حدیث سے وہ بات ثابت ہی نہیں ہوتی جو وہ ثابت کرنے کے درپے ہیں؛ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اولاً فرمایا" **لا تفعلوا إلا بأم القرآن**"(سوائے سورۂ فاتحہ کے کچھ اور نہ کرو) اس میں نہی سے استثناء کیا گیا ہے،اوراکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ نہی سے استثاء محض اباحت کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ وجوب کا،اورامام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں کہ استثاء من النہی مفیدِ اباحت ہوتا ہے۔لہٰذا اس جملہ سے مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ نماز میں پڑھنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے،اور ہم بھی اباحت کے قائل ہیں بشرطیکہ جہری نماز میں سکتات میں پڑھے اور سری میں بلامنازعت ہو۔جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

اس کے بعد پھر نبی کریم ﷺ کا یہ جملہ " **لاصلوۃ لمن لم یقرأ بھا**"وجوب کے لیے کیسے ہوسکتا ہے،جیسا کہ اس کو واجب قرار دینے والے کہتے ہیں؛ کیونکہ اس صورت میں کلام نبوت میں تضاد لازم آئے گا کہ اول کلام تو اباحث ثابت کررہا ہے اور پھر اس کے بعد والا کلام مفیدِ وجوب ہے ، حالانکہ ان دونوں چیزوں میں تضاد ہے۔لہٰذا ایسی تشریح ہونی چاہئے کہ کلامِ رسول اللہ ﷺ میں یہ علت وخرابی پیدا نہ ہو۔

چنانچہ ''معارف السنن'' میں بحوالہ حضرت علامہ کشمیریؒ حضرت شیخ المشائخ مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ سے اس حدیث کی شرح اس طرح نقل کی گئی ہے کہ حدیث میں اولاً مقتدی کو قرأت سے منع کیا گیا ہے،لیکن سورۂ فاتحہ نزاع کی قلت کی وجہ سے مباح قرار دیا؛ کیونکہ یہ نمازوں میں بار بار لوٹائی جاتی اور زبانوں میں چڑھی ہوئی ہے،تو امام کی قرأت سے بلامنازعت کئے آسانی کے ساتھ سورۂ فاتحہ پڑھی جاسکتی ہے، اور نیز اس کو ایک اوراہمیت بھی حاصل ہے کہ غیر مقتدی کے لیے یہ

ضروری ہے۔ اورسورۂ فاتحہ کے علاوہ دیگرسورتوں کو یہ اہمیت وخصوصیت حاصل نہیں۔اورسورۂ فاتحہ کی طرح دوسری سورتیں متعین بھی نہیں بلکہ لاعلی التعیین اس کا وجوب ہے۔اورسورۂ فاتحہ کی طرح زبانوں پر چڑھی ہوئی نہیں تواس پرمنازعت کے آثار ہیں۔ توان وجوہ کی بناپرسورۂ فاتحہ کومباح قراردیا اوردوسری سورتوں کونہیں۔

اور''**فإنه لاصلوة لمن لم يقرأ بفا تحة الكتاب** ''سے وجوب کاوہم نہ ہونا چاہئے ؛ کیونکہ یہ جملہ اگرچہ موقعِ تعلیل میں واقع ہواہے،مگرحقیقت میں تعلیل نہیں،محض استشہاد ہےسورۂ فاتحہ کی اباحت کے لیے،یعنی یہ بتلانا مقصود ہے کہ سورہ فاتحہ کومباح کیوں قراردیا،اوردوسری سورتوں کومباح کیوں قرارنہیں دیا؟ سو بتلا دیا کہ چوں کہ غیرمقتدی کے لیے بلافاتحہ کے نماز ناقص ہوتی ہے، اس لیے یہاں مقتدی کے حق میں مباح رکھا گیا کہ اس کوایک خصوصیت حاصل ہے،بخلاف دیگرسورتوں کے کہ وہ علی التعین واجب نہیں اورزبانوں پر چڑھی ہوئی بھی نہیں،اس لیےاس کومقامِ اباحت کا درجہ نہیں دیا گیاہے۔

مذکورہ تشریح کی وجہ یہ ہے کہ حضرت گنگوہیؒ کی تحقیق کی بناپر یہ حدیث اور''مسلم'' و''بخاری'' کی حدیث اور''مسلم'' کی لفظِ ''فصاعداً ''والی حدیث سب کی سب ایک حدیث ہیں،اگر''لاصلوۃ الخ'' کومقتدی کےحق میں مانا جائےتو سورۂ فاتحہ کے علاوہ اورسورتوں کوبھی مقتدی کےحق میں واجب ماننا پڑے گا،اورپھر اولِ کلام اور آخرِ کلام میں تعارض بھی ہوگا؛ کیونکہ پوری حدیث اب اس طرح ہوگی''**فلا صلوة إلا بأم القرآن ؛ فإنه لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً** ''۔ (یعنی امام کے پیچھے کچھ مت پڑھو،سوائے سورۂ فاتحہ کے؛ کیوں کہ اس شخص کی

نماز نہیں ہوتی جو امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ اور کچھ زائد سورت نہ پڑھے)۔

ظاہر ہے کہ شروع میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھنے کو فرمایا اور اس کی اجازت دی اور آخر میں سورۂ فاتحہ اور دیگر سورت کے بغیر نماز نہ ہونے کا ذکر فرمایا، حالانکہ یہ معنی لینا کلامِ رسول میں بالکل درست نہیں، ایسا مہمل اور متناقض کلام جاہل سے بھی بعید ہے، تو آپ جیسے افصح اہل اللسان وابلغ اہل البیان سے ایسا متناقض کلام کیسے متصور ہوسکتا ہے؟ لہٰذا لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ " فإنه لاصلوة " کلامِ اول کی تعلیل وعلت نہیں ہے، بلکہ محض استشہاد ہے، اور تعلیل واستشہاد میں فرق یہ ہے کہ علت مدار ومناطِ حکم ہوتی ہے اور شاہد مدارِ حکم نہیں بلکہ ملائم ومناسبِ حکم ہوتا ہے۔

بالجملہ یہ حدیث بھی احناف کے خلاف نہیں بلکہ خود مقتدی کے حق میں وجوبِ فاتحہ کے قائلین پر حجت ہے۔ یہ تقریر اس صورت پر کی گئی ہے کہ حدیث کو علی التنزل صحیح وقابلِ حجت تسلیم کرلیا جائے، ورنہ پہلے ہم بتلا چکے ہیں کہ حدیث مضطرب وناقابلِ احتجاج ہے۔

چوتھی دلیل کا جائزہ

وجوبِ سورۂ فاتحہ کی دلیل میں چوتھے نمبر پر مؤلفِ '' حدیث نماز '' نے امام ابوداوٗد کے حوالے سے دوسری سند سے حضرت عبادہ کی یہی حدیث بیان فرمائی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں کہ:

"قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَأَنَا أَقُوْلُ مَا لِيَ أُنَازَعُ الْقُرْآنَ ، فَلاتَقْرءُوْا بِشَيءٍ مِّنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهُرْتُ إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ". (ابوداوٗد:۱/۱۲۶)

(نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں کہ مجھے ایسا لگتا ہے کہ قرآن مجھ سے چھینا جارہا ہے، جب میں بلند آواز سے قرأت کروں تو تم لوگ سورۂ فاتحہ کے سوا کچھ بھی نہ پڑھو)

راقم کہتا ہے کہ: اس حدیث کے بھی دو جواب ہیں: ایک یہ کہ اس میں بھی سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کا جواز بیان کیا گیا ہے، وجوب کا اس سے ثبوت ہرگز نہیں ہوتا، جیسا کہ اوپر کی حدیث کے تحت ہم نے ثابت کیا ہے پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ اس حدیث میں ''اذاظهرت''کی قید ہے تو عدمِ ظہر کے وقت کیا حکم ہوگا؟

دوسرے یہ کہ اس روایت کی سند میں نافع بن محمود ہیں اوران کے بارے میں علامہ دارقطنی نے تو یہ کہا ہے کہ: یہ ثقہ ہیں مگر متعدد حضرات نے ان کو مجہول کہا ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے میزان میں ''لایعرف''اور حافظ ابن حجرؒ نے التقریب میں ان کو مستور کہا ہے اور آپ ہی نے تھذیب التھذیب میں ابوعمر بن عبدالبرؒ سے نقل کیا ہے کہ: یہ مجہول ہیں اور ابن الترکمانی نے کہا کہ: ابوعمر ابن عبدالبر نے ان کو مجہول کہا اور امام طحاوی نے بھی ''لایعرف'' فرمایا ہے۔(میزان: ۷/۷، تھذیب التھذیب: ۳۶۶/۱۰، الجوہر النقی علی سنن البیہقی: ۲۳۶/۲)

رہا امام دارقطنی کا ان کو ثقہ کہنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک دو آدمیوں کے کسی راوی سے روایت کردینے پر جہالت مرتفع ہوجاتی ہے خواہ وہ جہالت عین ہو یا جہالت وصف ہو، لہذا انہوں نے اپنے مسلک کے مطابق نافع کو ثقہ کہدیا؛ کیونکہ ان سے دو شخص روایت کرتے ہیں ایک مکحول دوسرے حزام بن حکیم، مگر جمہور کے نزدیک جہالت عین تو دو کی روایت سے مرتفع ہو جاتی ہے مگر جہالت وصف مرتفع نہیں ہوتی۔ اس لئے جمہور کے مطابق یہ مستور الحال ہیں، جیسا کہ ابن حجر نے لکھا ہے، لہذا اس حدیث سے کیسے استدلال ہوسکتا ہے۔

پانچویں دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس سلسلہ کی پانچویں روایت ابن ماجہ سے نقل کی

ہے کہ:

”عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده : أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ : كُلُّ صَلٰوةٍ لَایُقْرَأُ فِیْهَا بِفَا تِحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خِدَاجٌ ، فَهِيَ خِدَاجٌ“۔(ابن ماجہ:۱/۶۱)

(حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ہر وہ نماز جس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے ناقص ہے، وہ نماز ناقص ہے)

میں کہتا ہوں کہ: یہ روایت بھی احناف کے خلاف نہیں؛ کیونکہ احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ ہر نماز میں سورۂ فاتحہ ضروری ہے، امام، منفرد، مقتدی سب کے لیے، مگر امام و منفرد کی قرأت حقیقی ہوگی اور مقتدی کی قرأت حکمی ہوگی، یعنی امام کی قرأت ہی اس کی قرأت شمار ہوگی۔

رہا یہ کہ اس کی کیا دلیل ہے؟ تو اس کی صریح دلیل یہ حدیث ہے: **”من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة“** (کہ جس کا امام ہو اس امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے) اس حدیث کی تصحیح و تحقیق پورے مالہ و ماعلیہ کے ساتھ آگے آئے گی۔

غرض یہ کہ احناف تمام صحیح روایتوں پر عمل کرتے ہیں، کسی کو چھوڑ کر کسی کو اپناتے نہیں، جب حدیث **”لاصلوة لمن لم يقرأ بها“** بھی سامنے ہے اور حدیث ”من كان له إمام“ بھی سامنے ہے، تو احناف نے دونوں احادیث پر غور کیا اور یہ نتیجہ نکالا کہ قرأت تو سب کے ذمہ ہے، ہاں بعض کی قرأت حقیقی ہے، بعض کی حکمی ہے۔ اور اس کی تائید بہت سے فتاوی صحابہ اور دیگر احادیث اور آیات شریفہ سے ہوتی ہیں۔

رہا مقتدی کے پڑھنے کا حکم، تو اوپر بیان ہو چکا کہ یہ صرف جائز ہے، نہ کہ واجب، اور یہ جواز بھی اس شرط کے ساتھ ہے کہ مخل استماع و باعثِ تشویش نہ بنے اور یہ جواز اس طرح سمجھ میں آیا کہ اصولیین نے لکھا ہے کہ: جب کسی بات کا نہی سے استثناء کیا جائے تو اس سے جواز مفہوم ہوتا ہے۔ (اعلاء السنن: ۴/ ۱۰۷)

چھٹی دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے '' جزء القرأة للبخاری'' سے بھی ایک روایت پیش کی ہے، وہ یہ ہے:

''عن محمد بن أبي عائشة عمّن شهد ذاک قَالَ: صَلّٰی النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا قَضٰی صَلٰوتَهٗ ، قَالَ : أَ تَقْرَءُ وْنَ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ ؟ قَالُوْا: إِنَّا لَنَفْعَلُ ، قَالَ: فَلا تَفْعَلُوْا إِلَّا أَنْ يَّقْرَأَ أَحَدُكُمْ بِفَا تِحَةِ الْكِتَابِ فِيْ نَفْسِهٖ ''

(حضرت محمد بن ابی عائشہ ان صحابی سے جو اس موقعہ پر حاضر تھے، انہوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی، جب نماز سے فارغ ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا کیا امام کی قرأت کے ساتھ تم بھی قرأت کرتے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، مگر اتنا کرو کہ تم میں ہر ایک سورۂ فاتحہ آہستہ سے پڑھ لے) (حدیثِ نماز: ۸۷)

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث سے بھی مقتدی کے لئے سورۂ فاتحہ پڑھنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا جو ہمارے مؤلف کا منشأ ہے بلکہ صرف جواز و اباحت ثابت ہوتی ہے اور ہم اس کے قائل ہیں، دوسرے اس حدیث میں تو یہ کہا گیا ہے کہ: '' **فلا تفعلوا إلا أن يقرأ أحدكم بفا تحة الكتاب في نفسه**'' (ایسا مت کرو مگر یہ کہ جی جی میں پڑھلو) اور جی جی میں پڑھنے کے معنی آہستہ پڑھنے کے نہیں ہیں،

بلکہ اس کے معنی معانی قرآن میں غور وفکر اور تدبر کرنے کے ہیں جیسا کہ اوپر تفصیل سے اس کو مدلل طور پر بیان کیا گیا ہے۔

رہا یہ شبہ کہ اگر اس سے مراد معانی میں تدبر وغور وفکر ہے تو اس میں سورۂ فاتحہ کی کیا خصوصیت، تدبر وتامل تو سارے قرآن کا ہونا چاہئے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں " فصاعداً" (سورۂ فاتحہ اور اس سے زیادہ) کی زیادتی دوسرے طرق سے ثابت ہے اور یہ واقعہ ایک ہی ہے، لہذا حدیث کا منشأ یہی ہے کہ سورۂ فاتحہ وغیرہ جو بھی پڑھا جاتا ہے اس میں غور وفکر کرو، دوسرا جواب یہ ہے کہ چوں کہ یہ سورت بار بار پڑھی جاتی ہے اور زبانوں پر چڑھی ہوئی ہے، ہر کس وناکس اس کے معانی کو بآسانی سمجھ سکتا ہے، تو خصوصیت سے اس کے بارے میں ارشاد ہوا کہ اس میں تو بے حد آسانی ہے۔ (واللہ اعلم)

یہاں تک ہم نے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے پیش کردہ دلائل پر الحمد اللہ تفصیل وتحقیق کے ساتھ کلام کیا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان احادیث سے جو ثابت ہوتا ہے، احناف اس کے منکر نہیں اور سورۂ فاتحہ کو مقتدی کے حق میں واجب قرار دینے والوں کا یہ دعویٰ کہ مقتدی کے ذمہ قرأت فرض اور واجب ہے، کسی طرح ان احادیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

علامہ شوکانی کے بیان کا جواب

اس کے بعد مئولفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام شوکانیؒ سے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی احادیث کے مخارج بیان کیے ہیں، (دیکھئے حدیثِ نماز: ۸۰)

ان سب کا جواب ہماری اوپر کی تقریر سے نکل آئے گا کہ ان سے یا تو اباحت ثابت ہوتی ہے یا یہ غیر مقتدی کے لیے ہیں، نہ کہ متقدی کے لیے، اور مؤلف

''حدیثِ نماز'' نے علامہ شوکانیؒ سے نقل کیا کہ ''وجوبِ فاتحہ علی المقتدی'' امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماء وصحابہ کا اور تابعین کا اور ان کے بعد والوں کا مذہب ہے۔

راقم کہتا ہے کہ: امام مالکؒ وجوب کے قائل نہیں ہیں، نہ جہری میں نہ سری میں، بلکہ جہری میں پڑھنے کے قائل بھی نہیں ہیں، صرف سری میں استحباب کے قائل ہیں، جیسا کہ اوپر ہم نے نقل کیا ہے، اور جمہور کا مسلک بھی احناف کے موافق ہے یعنی عدمِ وجوب۔ لہٰذا علامہ شوکانیؒ کا مذکورہ بیان خلافِ تحقیق ہے۔

علامہ کشمیریؒ نے اپنے رسالہ ''فصل الخطاب'' میں لکھا ہے کہ: جو لوگ (سلف میں سے) جہری نماز میں پڑھتے تھے وہ بہت ہی قلیل تھے اور جو سکتات میں پڑھتے تھے وہ ان سے کچھ زائد تھے اور جو صرف سری میں پڑھتے تھے یہ زیادہ تھے اور بعض ایسے تھے کہ سری نماز میں کبھی پڑھتے تھے اور کبھی ترک کرتے تھے۔ (فصل الخطاب: ۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب کے قائل تو کوئی کوئی تھے اور جو جہری میں بھی پڑھتے تھے ان میں بھی یہ وجوباً ہی پڑھتے ہوں اس کی کیا دلیل ہے؟ استحباباً بھی پڑھ سکتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مذکورہ عبارت سے دو سطر پہلے حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ اقل قلیل وجوب کی طرف گئے ہیں، پھر فرمایا کہ یہ بات مراجعت الی الآثار سے معلوم ہوگی۔

اور امام احمدؒ کا مذہب بھی ہم بیان کر چکے کہ سری نمازوں میں استحبابِ قرأت للمقتدی اور جہری میں عدمِ وجوب بلکہ عدمِ استحباب ہے۔ اس کے باوجود جمہور کو موجبین قرأت میں شمار کرنا خلافِ واقعہ نہیں تو اور کیا ہے؟ اور امام احمدؒ نے تو یہ بھی فرمادیا کہ ہم اہل اسلام میں سے جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قرأت کو واجب بتانے والے کو جانتے ہی نہیں۔

معلوم ہوا کہ امام احمدؒ کے زمانہ تک کم از کم تو موجبین (واجب قرار دینے والے) نہیں تھے اور اگر تھے بھی تو اقل قلیل جن کا کوئی شمار نہیں۔

کیا یہ حدیث متواتر ہے؟

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام بخاریؒ سے نقل کیا کہ:

''حدیث'' **لاصلوةَ الاَّ بأمّ القرآن**''(بغیر سورۂ فاتحہ کے نماز نہیں ہوتی) رسول اللہ ﷺ سے متواتر طریقہ سے مروی ہے۔اس کے بعد مؤلف نے لکھا کہ امام بخاری نے اس کے ثبوت میں دنیا کے سامنے ''جزءالقراءۃ'' لکھ کر پیش کردی۔(دیکھئے حدیثِ نماز:۷۹)

راقم کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کا یہ دعوی کس حد تک صحیح ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے، یہ ایک الگ بحث ہے، اس سے ہٹ کر سوال یہ ہے کہ اگر یہ حدیث متواتر بھی ہوتو کیا اس سے ان کا یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے؟ امام بخاری اوران کے متبعین کا دعویٰ تو یہ ہے کہ مقتدی کے لیے قرأت فاتحہ سری وجہری نمازوں میں فرض اورنماز کا رکن ہے،اوراس کی دلیل میں '' **لاصلوة لمن لم یقرأ بأم القرآن**''والی حدیث پیش کرتے ہیں۔مگراس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ یہ حکم مقتدی کے حق میں ہے، جب احتمال نکل آیا کہ یہ غیر مقتدی کے لیے ہے،تو پھراس احتمال کے ہوتے ہوئے اسسے فرضیت کا ثبوت کیسے ہوجائے گا؟ فرضیت ورکنیت تو دلیلِ قطعی سے........جو دلالۃً وثبوتاً دونوں طرح قطعی ہو........ ثابت ہوتی ہے۔اورہم نے اوپر تفصیل کے ساتھ بیان کردیا کہ یہ مقتدی کے لیے ہرگز نہیں ہوسکتی؛ کیونکہ

اس میں " فصاعداً "کی زیادتی صحیح طور پر ثابت ہے۔ نیز دوسری احادیث مثل "**إذا قرأ فأنصتوا** "(جب امام پڑھے تو تم خاموش رہو) اور "**من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة**" وغیرہ جو صحیح احادیث ہیں (جیسا کہ تفصیل سے بحث آگے آئے گی) یہ بھی "لاصلوۃ" میں تخصیص کی مقتضی ہیں، ورنہ ان احادیث کا کیا جواب ہوگا؟ اگر یوں کہو کہ یہ احادیث صحیح نہیں ہیں، تو ہم کہیں گے کہ محدثین کے اصول وقواعد کے تحت یہ حدیثیں بالکل صحیح ثابت ہیں، ان سے انکار کرنا احادیث کا ٹھکرانا ہے۔ اگر ٹھکرانا ہی ہے تو ٹھکرا جایئے، مگر اس سے احناف پر کیا حجت قائم ہو جائے گی کہ امام بخاری نے صحیح نہ مانا، یا انہوں نے "لاصلوۃ "سے مقتدی کے حق میں فاتحہ کو واجب قرار دیا، کسی حدیث کو "صحیح نہیں" کہہ کر آگے چلے جانا تو بہت آسان ہے، کوئی کسی کے قلم اور زبان کو روک نہیں سکتا، الا یہ کہ خوفِ خدا اور خشیت الٰہی آجائے۔

الغرض امام بخاری کا جو دعویٰ ہے وہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہوتا کہ مقتدی پر قرأت کرنا واجب ہے، اس کے بغیر اس کی نماز نہیں ہوتی، بلکہ اس کے خلاف صحیح احادیث سے اس کا رد ہوتا ہے۔

مؤلف کی غلط فہمی

یہاں مؤلفِ "حدیث نماز" کی ایک غلط فہمی بلکہ عجیب غلط فہمی کا ذکر بھی مناسب ہے، وہ یہ کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے یہاں ایک عنوان قائم کیا ہے "سورۂ فاتحہ شرطِ نماز اور رکن نماز ہے" اس کے بعد امام بخاریؒ کی ایک عبارت نقل کی اور اس میں مؤلف نے بڑا عجیب دھوکہ کھایا ہے، اس سے مؤلف کی لیاقت وقابلیت کا بھی بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔

امام بخاریؒ کی جو عبارت مؤلف نے نقل کی وہ یہ ہے:

"قال النبی ﷺ :" لاصلوۃَ " ولم یقل " لایجزي " ، قیل له : إن الخبر إذا جاء عن النبی ﷺ فحکمه علی اسمه وعلی الجملة حتی یجيء ثبتاً " .

مؤلف نے اس کا ترجمہ و مطلب یہ بیان کیا ہے:

"(نبی کریم ﷺ نے " لاصلوۃ" فرمایا یعنی نماز ہی نہیں ہوتی "لایجزی" نہیں فرمایا، یعنی نماز ناکافی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب حدیثِ نبوی آجائے تو اس کا حکم پورے نام پر ہوتا ہے اور تمام چیزوں پر یہاں تک کہ آپ ہی کے بیان سے کچھ اور ثابت نہ ہوجائے)۔ (مطلب یہ ہے کہ قیام تو قیام اس کا رکوع، سجدہ وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوتا جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی ہو)۔" (حدیثِ نماز:۷۹)

مؤلف نے اوپر کی امام بخاریؒ کی عبارت سے جو سمجھا اور اس کا مطلب بیان کیا، اس کو پڑھ کر ایک ادنی سے ادنی طالب علم بھی ہنس پڑے گا اور مؤلف کی عربی دانی اور سلامتِ فہم کی خوب داد دے گا۔

بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی مندرجہ بالا عبارت میں " لاصلوۃ" اور "لایجزي" کے معنی مؤلف کی سمجھ میں نہ آئے، بلکہ معلوم ہی نہیں تھے، تو جو معنی مؤلف کے ذہن میں تھے، اسی کو امام بخاریؒ کی عبارت کا جامہ پہنا کر بیان کر دیا، جو امام بخاری کے مقصد کے بالکل خلاف ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جب یہ فرمایا کہ خبر متواتر سے ثابت ہوا ہے کہ بغیر سورۂ فاتحہ نماز نہیں ہوتی، تو اس کے بعد امام بخاریؒ کو ایک شبہ

دامن گیر ہوا، وہ یہ کہ : " لاصلوۃَ" میں لانفیِ کمال کا ہو، جیسا کہ احناف نے کہا ہے، تو پھر اس حدیث سے رکنیتِ فاتحہ وفرضیت ثابت نہ ہوگی، حالانکہ امام بخاریؒ کو یہی ثابت کرنا ہے، تو امام بخاریؒ اس عبارت سے اس شبہ اور جوابِ شبہ کی تقریر کررہے ہیں اور احناف کا رد کرنا چاہتے ہیں ۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے جوفرمایا اس کا ماحصل اور خلاصہ یہ ہے:

اگر بعض لوگ (احناف) یہ کہیں کہ نبی کریم ﷺ نے تو "لاصلوۃ "(نماز کامل نہیں ہوتی) فرمایا ہے، "لایجزي" (بالکل ہی نہیں ہوتی) نہیں فرمایا؛ کیونکہ " لاصلوۃ" کا مطلب تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بغیر فاتحہ کے نماز کامل نہ ہوگی؛ کیونکہ حرف "لا" نفی کمال کے لیے بھی آتا ہے، جیسے حدیث میں بھی آیا ہے کہ جوشخص اذان سن کر مسجد نہ آئے تو اس کی نماز نہیں ہوتی ،تو یہاں کمالِ صلاۃ کی نفی مقصود ہے، تو امام بخاریؒ اس کا جواب اپنی عبارت میں " قیل له" سے دے رہے ہیں کہ اس کہنے والے سے کہا جائے گا کہ جب کوئی حدیث نبی کریم ﷺ سے ثابت ہوجائے تو اس کا حکم الفاظ وعموم پر ہی ہوتا ہے، الا یہ کہ دوسری حدیث بھی آکر اس معنی کی تخصیص کردے ۔ اور حضرت جابرؓ نے "لایجزي" کے الفاظ بھی روایت کیے ہیں، تو نفی کمال مراد لینا صحیح نہیں ہے ۔ (بتشریح امام بخاریؒ کی عبارت ختم ہوئی)

اب غور فرمایئے کہ مؤلف نے امام بخاریؒ کی شروع کی عبارت "اگر یہ بعض لوگ یوں کہیں" کو حذف کردیا اور "لاصلوۃ " کے معنی (نماز ہی نہیں ہوتی) اور "لایجزي" کے معنی (نماز نا کافی ہے) بیان کیے، اور سمجھا کہ امام بخاریؒ یہاں سے حدیث کی شرح بیان کررہے ہیں اور "قیل له" کا ترجمہ کیا کہ (یہ بھی کہا گیا ہے) جبکہ "فان قیل" شرط کی جزا ہے اور امام بخاریؒ احناف کو مذکورہ شبہ بیان

کر کے جواب دے رہیں کہ اس لاء کونفی کمال کے لیے لینے والے کو یہ جواب دیا جائے گا، الخ۔اس سے مؤلف کی استعداد وقابلیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

امام بخاریؒ کے نقد کا جواب

اس کے بعد ہم امام بخاریؒ کی مذکورہ عبارت میں مذکور بات کا جواب دیتے ہیں، ہم پہلے بتا چکے کہ " لاصلوۃ" والی حدیث مقتدی کے لیے ہے ہی نہیں، لہٰذا یہاں امام بخاریؒ کی عبارت کو پیش کرنا لغو ہے؛ کیوں کہ امام بخاریؒ یہاں مقتدی سے بحث نہیں کررہے ہیں بلکہ مطلق نماز سے سورہ ٔ فاتحہ کے تعلق کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

علماء احناف " لاصلوۃ" میں ''لا'' کونفی کمال کے لیے امام ومنفرد کے حق میں مانتے ہیں، نہ کہ مقتدی کے حق میں؛ کیونکہ مقتدی کو تو پڑھنا ہے ہی نہیں تو نفی کمال یا نفی اصل سے اس کے حق میں کیا بحث؟ البتہ یہاں ایک دوسرا مسئلہ ہے، وہ یہ کہ سورہ ٔ فاتحہ کا نماز سے کیا تعلق ہے؟ آیا رکنیت کا یا وجوب کا؟ اس مسئلہ کا مقتدی سے تعلق نہیں، امام ومنفرد سے تعلق ہے۔ یہ مسئلہ بھی ائمہ کے مابین مختلف فیہ ہے، اگر چہ ہمیں اسکے بیان کرنے کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ یہ موضوع سے خارج بحث ہے، تاہم چوں کہ ایک مناسبت ہے اور مخالفین ایسی چیزوں کو اچھالتے رہتے ہیں اس لیے یہاں اس پر بھی چند سطور لکھ دی جائیں تو عین مصلحت معلوم ہوتا ہے۔

سورہ ٔ فاتحہ رکن نماز ہے یا واجب؟

امام بخاریؒ نے یہ اعتراف تو کرلیا کہ اگر دوسری حدیث آکر عموم کو ختم کردے تو جائز ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ ''جب حدیث ثابت ہوجائے تو اس کا حکم الفاظ

وعموم پر ہوتا ہے، الا یہ کہ دوسری حدیث آ کر اس کو ختم کردے اور خاص معنی بیان کردے''۔

اب ہم کہتے ہیں کہ: دوسری حدیث نے آ کر ''لاصلوۃ'' میں لا کو نفی جنس واصل سے نکال کر نفی کمال کی طرف پھیر دیا۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ کرام سے یہ حدیث مختلف کتب حدیث میں آئی ہے:

''**قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ صَلّٰى صَلٰوةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلاثاً**، وَفِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ: **غَيْرَ تَمَامٍ**، وفي بعضها: **خِدَاجٌ خِدَاجٌ خِدَاجٌ**''.(مسلم:۱/۱۷۰،طحاوی:۱/۱۵۸)

(نبی کریم ﷺ نے فرمایا جو شخص نماز پڑھے اور اس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز ناقص ہے، اور بعض روایات میں تین دفعہ فرمایا کہ وہ ناقص ہے، ناقص ہے، وہ ناقص ہے)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس روایت کو اوپر پیش کیا تھا جس میں اس مرفوع حصہ کے علاوہ ابو ہریرہؓ کا مقولہ موقوفہ: ''اقرأ بها في نفسك'' بھی تھا، جس پر ہم وہاں بحث کر چکے ہیں اور اس جگہ بھی ہم نے وعدہ کیا تھا کہ فاتحہ کی فرضیت اور رکنیت پر ہم پھر کسی موقع پر کلام کریں گے، لہذا یہی اس ایفاءِ وعدہ کا موقعہ ہے۔

لہٰذا عرض ہے کہ اس حدیث میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز پر ''خداج'' (ناقص ہونے) کا حکم لگایا ہے، بالکلیہ باطل و منفی ہونے کا حکم نہیں فرمایا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو چیز ناقص ہوتی ہے اس شی کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، ورنہ اس پر ناقص ہونے کا حکم صحیح نہیں ہوتا: کیوں کہ جس شی کا وجود ہی نہ ہو اس پر ناقص ہونے کا حکم لگانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی سورۂ فاتحہ نماز میں نہ پڑھے اور دوسری سورتیں پڑھے، تو اس کی نماز ناقص ہوگی باطل نہ ہوگی اور احناف اسی کے قائل ہیں کہ سورۂ فاتحہ واجب اور ضروری ہے اگر اس کو نہ پڑھا تو نماز تو باطل نہ ہوگی، مگر چوں کہ ناقص ہے اس لیے لوٹانا ضروری ہے، اور ''لاصلوۃ'' میں ''لا'' کو نفی کمال کے لئے لینے میں یہی معنی ہوتے ہیں، کہ نمازِ کامل بغیر پورے فاتحہ نہ ہوگی یعنی ناقص ہوگی۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے ''احکام القرآن'' میں لکھا ہے کہ: اونٹنی کے لیے" اخدجت "کا لفظ اس وقت نہیں بولتے جب کہ وہ بالکل بچہ نہ ڈالے، "اخدجت "یا"خدجت ا لناقة" اس وقت بولتے ہیں جب کہ وہ بچہ کو ناقص الخلقت یا مدتِ حمل سے پہلے ہی پورا بچہ جنے، اور اگر وہ بالکل بچہ نہ جنے تو اس کو خداج سے متصف نہیں کیا جاتا۔ (احکام القرآن: ۲۱/۱)

حضرت شیخ زکریاؒ نے ''اوجز المسالک'' میں مرقات کے حوالے سے لکھا ہے:
'' خداج'' کے معنی (کمی اور نقصان) کے ہیں۔ امام لغت خلیلؒ وغیرہ نے کہا کہ: "خدجت الناقة " اس وقت بولتے ہیں جب اونٹنی پوری مدت حمل سے پہلے بچہ ڈالدے، اگر چہ وہ بچہ جسمانی اعتبار سے پورا ہو، اور ''اخدجت'' اس وقت بولتے ہیں کہ وہ بچہ کو ناقص الخلقت جنے، اگر چہ پوری مدت پر جنے۔ اور ایک جماعت اہل لغت یہ کہتی کہ: "خدج "اور ' 'اخدج "دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔

اور ''غیر تمام'' جن روایات میں آیا ہے اس کا مطلب بھی نقص اور کمی ہے بنسبت کمال کے، گویا غیر تمام بطور بدل یا تاکید کے ہے اور بظاہر یہ بتلایا ہے کہ بغیر فاتحہ کے نماز میں کمی رہے گی، یہ نہیں کہ وہ سرے سے باطل اور کالعدم ہو جائے گی۔ (اوجز المسالک: ۲/۱۷۱)

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے'' جزء القراء ۃ :۲۵''میں جو محدث ابوعبید لغوی کی طرف منسوب کر کے یہ قول نقل کیا کہ:'' أخدجت الناقة''اس وقت بولتے ہیں جب کہ اونٹنی سقطہ ڈالے اور سقطہ بچہ مردہ ہوتا ہے، جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ گویا اس طرح بغیر فاتحہ کے نماز بھی بے جان اور بے فائدہ ہے'' ، یہ امام بخاری کا اصل معنے پر اضافہ ہے، اس میں یہ جملہ:''سقطہ بچہ مردہ ہوتا ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے'' یہ ابوعبید کا قول نہیں ان کا قول صرف اتنا ہے کہ:'' اخدجت الناقة''اس وقت بولتے ہیں کہ اونٹنی سقطہ ڈالے۔ اور یہ اوپر کے اقوال کے مطابق ہے اور سقطہ کے معنی ناتمام بچہ کے ہیں، اس میں مردہ ہونے کی قید نہیں ہے۔ چنانچہ ''القاموس'' میں علامہ مجدالدین فیروز آبادی لکھتے ہیں:

'' السقطة مثلثةً الولد لغير تمام''(یعنی السقطہ مدت سے پہلے جنا ہوا بچہ (خواہ پورا ہو یا نہ ہو)۔(القاموس:۸۶۶/۱)

اور''خداج'' کے معنی لکھے ہیں:

''الناقة جاء بولد ناقص وان كانت أيامه تامة فهي خداج''(یعنی وہ اونٹنی جو ناقص بچہ ڈالے اگر چہ پوری مدت پر ہو پس اس اونٹی کو خداج کہتے ہیں۔ (قاموس:۲۳۷/۱)

لغت کی کتاب ''مختار الصحاح'' میں ہے'' خدجت الناقة''اس وقت بولتے ہیں جب مدت سے قبل بچہ ڈالے تو اس اونٹنی یا بچہ کو خداج یا خدیج کہتے ہیں اگر چہ وہ بچہ تام الخلقت ہو......اور''اخدجت''اس وقت بولتے ہیں کہ ناقص بچہ ڈالے اگر چہ مدت پوری ہو(مختار الصحاح:۱۹۶/۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مردہ ہونا، یہ زائد قید ہے۔ حاصل یہ کہ لفظ''خداج'' ناقص کے لیے استعمال ہوتا ہے، بالکل منفی و باطل شی کے لیے خداج نہیں بولا جاتا۔

لہٰذا نماز بغیر فاتحہ (منفرد وامام کے لیے) ناقص وواجب الاعادہ ہوگی، بالکل منفی وباطل نہیں ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ احناف بغیر فاتحہ نماز کو جائز کہتے ہیں وہ غلطی پر ہیں، احناف صرف یہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ رکن نماز وفرض نماز نہیں ہے، لیکن اس کے وجوب کے وہ بھی قائل ہیں۔

ایک حدیثی تحقیق

ہم نے یہ تشریح وتوضیح اس لیے کی ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ احناف میں سے جن حضرات نے " لاصلوۃ" میں لاکو نفی کمال کے لیے مانا ہے، ان کی یہ بات حدیث ہی سے مستخرج ومستنبط ہے، مگر اس کے علاوہ "لا" کو نفیِ اصل کے لیے بھی مانا جائے، تو اس سے مذہبِ احناف کو کوئی ضرر نہیں؛ کیوں کہ " **لاصلوۃَ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**" میں لفظ " فصاعداً" کی زیادتی صحیح طور پر ثابت ہے، تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو سورۂ فاتحہ اور کچھ زیادہ نہ پڑھے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اس میں مطلق قرأت نہ کرنے سے نماز کی بالکلیہ نفی فرمائی ہے، صرف سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے سے تو خداج فرمایا ہے، جو عین مذہب حنفی ہے کہ مطلق قرأت فرض ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی اور سورۂ فاتحہ کی تعیین صرف واجب ہے اس کے ترک سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے اور جن روایات میں لفظ " لایجزي" آیا ہے، یہ اولاً تو راویوں کا تساہل ہے جو روایات بالمعنی میں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ امام زیلعی نے صاحب "تنقیح" سے نقل کیا کہ " لایجزي" لفظ کے بیان کرنے میں زیاد بن ایوب متفرد ہیں، اور صحیح " لاصلوۃ" ہے۔ (دیکھو نصب الرایہ: ۱/۳۶۵)

ثانیاً ہم کہتے ہیں کہ: یہ نماز کا نہ ہونا اس وقت کے لحاظ سے ہے کہ فاتحہ

وسورت دونوں نہ پڑھے، لہذا یہ احناف پر حجت نہیں۔ (فافہم)

یہی تحقیق علامہ کشمیریؒ نے ''فصل الخطاب'' میں فرمائی ہے کہ: احادیث ''خداج'' میں تو بغیر قرأت (فاتحہ) کے نماز کو خداج بتلایا ہے، نہ کہ منفی............ اورجن روایات میں صلاۃ کی نفی ہے یہ باعتبار انتفاءِ فاتحہ وقراءۃ مزید کے ہے ....اس سے معلوم ہوگیا کہ حدیث'' **لاصلوۃ لمن لم یقرأ بأم القرآن فصاعداً**''، بالکلیہ قرأت کے انتفاء کی وجہ سے فرمایا ہے۔ لہٰذا لا کو نفی کمال کے لیے ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (فصل الخطاب: ۹۱-۲۰)

لاء نفی کا معنے - علامہ شوکانیؒ کا جواب

مؤلف نے امام شوکانیؒ سے نقل کیا کہ:

> ''(حدیث میں) نفی اگر ممکن ہو تو ذات کی طرف متوجہ ہوگی ورنہ اقرب الی الذات کی طرف ہوگی اور اقرب الی الذات صحتِ صلوۃ ہی ہے نہ کہ کمال صلوۃ، لہٰذا اسی پر حمل کرنا واجب ہے اور کمالِ صلوۃ پر حمل کرنا حمل علی الابعد ہے۔'' (حدیثِ نماز: ۸۰)

راقم کہتا ہے کہ: **اولاً** تو ''لاء'' میں کسی بھی تاویل کی ضرورت ہی نہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ مطلق قرأت کے انتفاء سے نبی کریم ﷺ نے صحت نماز کی نفی فرمائی ہے اور احناف بھی یہی کہتے ہیں۔ **ثانیاً**: احناف نے ''لاء'' کو نفی کمال کے لیے مانا بھی ہے، تو اس کا قرینہ احادیثِ ''خداج'' موجود ہیں اور قرینہ کے ہوتے وقت ابعد پر بھی حمل ہو تو کیا حرج ہے؟ پھر ''لاء'' کا نفی کمال کے معنی میں ہونا اگرچہ مجاز ہے مگر بعید نہیں، بلکہ یہ مجازِ متعارف ہے، بلکہ بہت کثرت سے یہ صیغہ اسی معنی

میں مستعمل ہوتا ہے، اوراس کی متعدد مثالیں خودقرآن واحادیث میں ملتی ہیں۔

مثلاً قرآن شریف میں ہے ﴿ اِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ ﴾[التوبہ:۱۲] (بے شک ان کی قسم قسم نہیں ہے) حالانکہ اس سے پہلے فرمایا﴿وَاِن نَكَثُوْا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدَ عَهْدِهِمْ﴾[التوبہ:۱۲] (اور یہ لوگ اگر عہد کے بعد اپنی قسم کو توڑ دیں)

حدیث میں فرمایا کہ:" لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهٗ" (جس کے پاس امانت نہیں اس کا ایمان نہیں) اس میں "لا ایمان" سے نہ تو ذات ایمان کی نفی کی گئی ہے اور نہ صحت ایمان کی نفی، بلکہ مراد کمال ایمان کی نفی ہے۔

دوسری حدیث میں ہے "لَاصَلٰوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ" (مسجد کے پڑوسی کی نماز بجز مسجد کے اور کہیں نہیں ہوتی)

تیسری حدیث حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے" لَا صَلٰوةَ بِحَضْرَةِ طَعَامٍ وَلَا هُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَثَانِ"(کھانے کے سامنے آجانے کے وقت نماز نہیں ہے اور نہ اس حالت میں کہ پیشاب اور پاخانہ اس کو مجبور کر رہے ہوں)

پانچویں حدیث "لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّا تَشَهُّدَ لَهٗ"(جس کا تشہد نہیں اس کی نماز نہیں)

چھٹی حدیث " لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّايُطِيْعُ الصَّلٰوةَ ، وَطَاعَةُ الصَّلٰوةِ أَنْ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ"(جس نے نماز کی اطاعت نہیں کی اس کی نماز نہیں اور نماز کی اطاعت یہ ہے کہ وہ نماز فحش اور منکر باتوں سے روک دے)۔

ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ "لاء" کو نفی کمال کے لیے لینا، ابعد و بعید تو کیا ہوتا بلکہ یہ مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے اقرب ہے۔

لہٰذا علامہ شوکانیؒ کا اس کو بعید بتلانا خود خالی از بعد نہیں؛ کیونکہ بعض چیزیں کسی

اصطلاح میں حقیقی ہوتی ہیں تو کسی اور اصطلاح میں حقیقی نہیں ہوتیں اور ایک ہی چیز کسی میں مجاز اور کسی میں حقیقت ہوجاتی ہیں۔

چنانچہ علامہ تفتازانی نے ''مختصر المعانی شرح تلخیص المفتاح'' میں صاحبِ ''تلخیص المفتاح'' کے قول کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"احترز بقوله : (في اصطلاح به التخاطب)عن المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح الآخر غير الاصطلاح الذي به وقع التخاطب ، كالصلوة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء ؛ فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وُضِعَت له في الشرع يعني الأركان المخصوصة وإن كانتُ مستعملةً فيما وُضِعَت له في اللغة "۔ (مختصر المعانی:۳۱۴)

(صاحبِ تلخیص المفتاح نے حقیقت کی تعریف میں "اصطلاح به التخاطب" کہہ کر اس مجاز سے احتراز کیا ہے جو دوسری اصطلاح میں جس میں گفتگو نہیں ہورہی ہے، حقیقت میں استعمال ہورہا ہے، جیسے لفظِ صلوۃ کہ جب مخاطب اس کو عرفِ شرع میں دعاء کے معنی میں استعمال کرے تو یہ استعمال (اگرچہ لغۃً حقیقی معنی میں ہے) مجاز ہوگا؛ کیونکہ شرع میں دعاء کے علاوہ دوسرے معنی کے لیے وضع ہوا ہے، یعنی ارکانِ مخصوصہ (نماز) کے لیے، اگرچہ لفظِ صلوۃ لغت کے اعتبار سے اسی میں ہوا ہے جس کے لئے وہ موضوع ہے)

حاصل یہ ہے کہ ہر اصطلاح کا جدا جدا حکم ہے، بعض الفاظ ایک اصطلاح میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز و بالعکس ہوتے ہیں، تو لفظ'' لا ''جو کہ لغۃً نفی جنس واصل کے لیے ہے، شرع میں نفی کمال کے لیے ہونا قریب قریب حقیقت ہوگیا، تو احناف اس کو اسی پر محمول کرتے ہیں تو کیا مضائقہ ہے؟

جسے رکوع مل گیا اسے رکعت مل گئی

ابھی ناظرین نے دیکھ لیا کہ مسلک حنفی نے کسی حدیث کے خلاف نہیں کیا ہے بلکہ تمام پیش کردہ احادیث کا صحیح مطلب ومعنی بیان کر کے ان کو ان کے صحیح ومناسب موقعہ ومحل میں رکھ دیا ہے، اور اس کی تائید بہت سی احادیث کرتی ہیں، اور ان میں سے ایک وہ حدیث بھی ہے جس میں ارشاد ہے کہ :"**من أدرک الرکعة فقد أدرک الصلاة**" (جس نے رکوع پالیا اس نے نماز کو پالیا) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو امام کے ساتھ رکوع مل گیا تو اس کو وہ رکعت مل گئی، لہذا مقتدی کے ذمہ قرأت نہ ہونا اس سے مفہوم ہوتا ہے، اگر مقتدی کے ذمہ قرأت ہوتی تو اس کی یہ رکعت شمار نہ ہونا چاہئے تھا۔

ہمارے مؤلف صاحب نے جب دیکھا کہ یہ بات حنفیہ کی تائید میں جارہی ہے تو اس کے جواب کی کوشش فرمائی اور کہا کہ:

> "اور امام بخاریؒ اور امام شوکانیؒ نے اسی لیے رکوع کی رکعت کو نہیں مانا، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ نے بھی نہیں مانا؛ کیوں کہ بغیر فاتحہ کے وہ قیام ہی اور وہ رکعت ہی نہیں، بلکہ پوری نماز بے کار ہوجاتی ہے۔ ویسے بھی رکوع کی رکعت کے دلائل زیادہ زوردار نہیں۔ اس صورت میں "لاصلوۃ" میں لانفی کمال نہیں، لانفی ذات ہے۔" (حدیثِ نماز:۸۰)

اس بیان میں کئی باتیں قابل گرفت ہیں: ایک تو یہ کہ مؤلف نے حضرت عائشہ وابو ہریرہ رضی اللہ عنھما کا مسلک تو قبول کیا کہ وہ اس رکعت کو نہیں مانتے، مگر جمہور صحابہ کا مسلک کیوں نظر انداز کر دیا؟ حالانکہ جمہور صحابہ وتابعین، ائمہ اربعہ ومحدثین

رحمہم اللہ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اس کو رکعت مل گئی۔

علامہ کشمیریؒ نے ''فصل الخطاب'' میں لکھا ہے:

''صحابہ میں سے ایسا کوئی معلوم نہیں جو یہ کہتا ہو کہ بدونِ رکعت رکوع پانے والا مدرک رکعت نہیں ہے۔ اس کے بعد تقریباً ایک صفحہ میں اس کے شواہدات نقل کیے اور فرمایا کہ: ادراکِ رکعت بادراکِ رکوع کا مسئلہ گویا ایک بدیہی حکم شرعی تھا کہ ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت ہوتا ہے، اب جب سارے صحابہ دیکھتے تھے کہ رکوع تک امام کے ساتھ مل جانے سے رکعت مل جاتی ہے، تو ان کو اس بارے میں بھی کوئی تردد نہ تھا کہ مقتدی پر قرأتِ فاتحہ واجب نہیں ہے اور اس میں وہی تردد کرسکتا ہے جو بداہت اور حقیقت کو لغو قرار دے اور الفاظ پر جمود کر بیٹھے۔ (فصل الخطاب:۸۲۔۸۳)

رہا حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا قول تو عرض ہے کہ اس میں ان حضرات سے صحیح سند کے ساتھ صاف و واضح کوئی بات مروی نہیں ہے، غالباً حضرت عائشہؓ کے متعلق یہ بات امام بخاری کے رسالہ ''جزء القراءۃ'' میں روایت کردہ اس اثر سے اخذ کی گئی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کا ارشاد ہے کہ فاتحہ پڑھنے سے پہلے رکوع نہ کرنا چاہئے۔ (جزء القراءۃ:۴)

مگر اس کا اس مسئلہ ادراک رکعت سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ منفرد کے لیے حکم بیان کیا کہ بغیر سورۂ فاتحہ پڑھے رکوع نہ کرنا چاہئے۔ مسبوق ومقتدی کے لیے یہ حکم نہیں ہے؛ کیونکہ حضرت عائشہؓ وجوبِ قرأت خلف الامام کی قائل نہیں تھیں......اور حضرت ابوہریرہؓ کے متعلق یہ بات ان کے اس قول سے اخذ کی گئی ہے کہ :"إذا أدركت القوم ركوعا لم تعتد بتلك الركعة "(جب تو قوم کو رکوع کی حالت

میں پائے تو اس رکعت کو شمار نہ کر)(جزء القراءۃ:۴) امام بخاریؒ نے لکھا کہ:
''حضرت ابو ہریرہ ادراک رکعت بادراکِ رکوع کو اس وقت مانتے تھے کہ جب کہ مقتدی اپنے امام کو قیام کی حالت میں پالے''۔

اس کا جواب یہ ہے کہ:

اولاً: تو یہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے اور مرفوع کے خلاف ہے۔

ثانیاً: خود ان سے مروی دیگر اقوال کے بھی خلاف ہے۔

ثالثاً: ابن عبدالبر التمہید میں کہتے ہیں کہ: ہم نہیں جانتے کہ فقہاء میں سے کسی نے اس قول کو اختیار کیا ہے اور نہ فقہاء تابعین میں سے کسی نے اختیار کیا ۔ (التمہید: ۷/۷۳)

رابعاً: اس کے راویوں میں محمد بن اسحاق کا واسطہ ہے جو عنعنہ کے ساتھ ہے، اس لئے روایت ضعیف ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ: اس کی سند میں نظر و اشکال ہے۔(التمہید: ۷/۷۳)

خامساً: اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت ہو جاتا ہے؛ کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو یہ فرمایا ہے کہ: رکوع سے قبل مل جانا چاہئے، یہ تو انہوں نے بھی نہیں فرمایا کہ: اتنا قبل مل جانا چاہئے کہ سورۂ فاتحہ بھی پڑھی جاسکے، یہ تفصیل تو کہیں بھی ثابت نہیں۔ لہٰذا اس سے امام بخاریؒ اور ان کے متبعین کو کیا فائدہ حاصل ہوگا؟

غرض یہ کہ صحابۂ کرام میں سے کوئی ایسا نہیں جو ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت کا قائل نہ ہو، اور مؤلف نے کئی صحابہ کا مبہم لفظ بول کر جو دعوی کیا ہے کہ یہ اس کے قائل نہ تھے، یہ دعوی بلا دلیل ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ مسلک وہ ہے جس پر علماء امت کا اتفاق نقل کیا گیا ہے۔

تیسرے یہ کہ مؤلف نے اس مسئلہ کے دلائل کو ضعیف کہا ہے، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں؛ کیونکہ اس مسئلہ پر جمہور کے پاس صحیح دلائل موجود ہیں، ملاحظہ کریں:

(۱) امام بخاریؒ نے اپنی ''صحیح'' میں حدیث ابی بکرہ روایت کی ہے کہ:

''حضرت ابوبکرہؓ (مسجد میں پہنچے) جبکہ نبی کریم ﷺ رکوع میں تھے، یہ دیکھ کر حضرت ابوبکرہؓ نے صف سے پہلے ہی رکوع کرلیا (اس خیال سے کہ صف میں جانے تک رسول اللہ ﷺ کہیں رکوع سے نہ اٹھ جائیں) (بعد نماز) رسول اللہ ﷺ کو یہ بات بتلائی گئی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ: "زادك الله حرصاً ولا تعد" (اللہ تعالیٰ تمہاری نیکی کی حرص بڑھائے، مگر پھر ایسا نہ کرنا۔ (یعنی سب سے پیچھے نہ رہ جانا یا تاخیر نہ کرنا) (بخاری: ۱/۱۰۸)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی امام کو رکوع میں پالے تو اس کی رکعت ہوجائے گی، اگر رکعت نہ ہوتی اور سورۂ فاتحہ مقتدی پر واجب ہوتی، تو حضرت ابوبکرہؓ کو رسول اللہ ﷺ ضرور اعادہ کا حکم فرماتے اور یہ ثابت نہیں۔

(۲) ''مطالب عالیہ'' میں حافظ ابن حجرؒ نے صحیح سند سے ایک انصاری صحابی کی روایت نقل کی ہے کہ:

''ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا، نبی کریم ﷺ نے اس کی جوتیوں کی آواز سن لی، جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ: تو نے ہمیں کس حالت میں پایا؟ اس نے کہا کہ: سجدہ کی حالت میں پایا اور میں نے سجدہ کرلیا تھا، فرمایا کہ: ایسا ہی کرو اور سجدہ کی وجہ سے (رکعت) شمار نہ کرلو جب تک کہ رکوع نہ پالو اور جب تم امام کو کھڑا ہوا دیکھو تو کھڑے ہوجاؤ اور رکوع میں دیکھو تو رکوع کرلو اور سجدہ میں دیکھو تو سجدہ کرلو

اور بیٹھے ہوئے دیکھو تو بیٹھ جاؤ۔(فصل الخطاب:۸۳)

(۳) حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:" مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَکَ الصَّلَاةَ "(جس نے نماز میں سے رکوع پالیا اس نے نماز پالی)۔(بخاری:۸۲/۱، مسلم:۲۲۱/۱، ابو داؤد:۱۵۹/۱، مسند احمد:۲۷۰/۲، مؤطا مالک:۴)

(۴) حضرت ابو ہریرہ ہی نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا کہ: " مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَکَهَا قَبْلَ أَنْ يُّقِيْمَ اْلإِمَامُ صُلْبَهُ " (جس نے نماز میں سے رکوع پالیا تحقیق اس نے (نماز) پالی اس سے پہلے کہ امام اپنی پیٹھ ٹھیک کر لے)(صحیح ابن خزیمہ:۴۵/۳، صحیح ابن حبان: ۳۴۸/۴)

(۵) "سنن ابن ماجہ" میں " باب ماجاء في صلوة رسول الله في مرضه" میں ایک طویل روایت ہے جس میں ہے کہ:" نبی کریم ﷺ حجرہ مبارکہ سے مسجد نبوی تشریف لائے اور حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے، وہ آپ ﷺ کو محسوس کر کے پیچھے ہٹنے لگے، تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو، پھر آپ ان کی دائیں جانب بیٹھ گئے .... حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:" أَخَذَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنَ الْقِرَاءَةِ مِنْ حَيْثُ كَانَ بَلَغَ أَبُوْ بَكْرٍ" (رسول اللہ ﷺ نے وہیں سے قرأت شروع فرمائی جہاں تک حضرت ابوبکرؓ پہنچ چکے تھے۔"(ابن ماجہ:۸۷/۱)

انوار الباری میں حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ: یہ سند قوی ہے۔ (انوار الباری:۸۰/۱۴) اور ظاہر ہے کہ نبی کریم ﷺ اس وقت تشریف لائے تھے کہ

حضرت ابوبکر کچھ حصہ پڑھ چکے تھے، یا تو سورۂ فاتحہ پوری ہوچکی تھی یا اس کا کچھ حصہ ہو چکا تھا، اور آپ ﷺ نے وہیں سے شروع فرمایا، تو اس آخری فعلِ رسول اللہ ﷺ سے بھی معلوم ہوا کہ مقتدی کے ذمہ قرأت نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ منصف وحق شناس کے لیے یہی بہت ہے۔

اس سے مؤلف کے دعویٰ بلا دلیل کی تردید ہوگئی کہ ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت کے دلائل کمزور ہیں، حالانکہ ''بخاری'' کی صحیح روایت اس پر دال ہے۔ اور ان احادیث میں صاف موجود ہے کہ رکوع پانے سے رکعت شمار کرلی جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ رکوع میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے، جیسا کہ ''مسلم شریف'' میں کئی احادیث میں نہی وارد ہوئی ہے۔ (مسلم شریف: ۱/۱۹۱)

لہٰذا یہ رکعت بلا قرأت ہی کے ہوگی اور صحیح ہوگی، اگر قرأت مقتدی کے لیے بھی واجب اور فرض بلکہ رکن ہوتی اور اس کے بغیر نماز باطل اور کالعدم تھی، تو آپ ﷺ نے اس رکعت کو کیسے شمار فرمالیا اور شمار کرلینے کو کیسے فرمادیا؟ معلوم ہوا کہ مقتدی کے ذمہ قرأت ہے ہی نہیں، اس لیے بلا قرأت یہ رکعت، بلا کراہت صحیح ہوگئی۔

حافظ ابن حجرؒ کا بیان

اس کے بعد مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول بحوالہ ''نیل الاوطار'' پیش کیا ہے کہ " لاصلوۃ " سے شرعی نماز مراد ہے (جس میں رکوع، سجدہ، التحیات، وغیرہ سب شامل ہیں، پس سورۂ فاتحہ کے بغیر یہ سب چیزیں ناقص ہیں)۔ (حدیثِ نماز: ۸۰-۸۱)

میں کہتا ہوں کہ: سبھی اس کے قائل ہیں کہ صلوۃ سے مراد شرعی نماز ہے

اورقرأت فاتحہ کے بغیر نماز خداج اور ناقص ہے، مگر مقتدی کے لیے نہیں؛ کیونکہ مقتدی کے ذمہ اقتداء ہے اورقرأت میں اس کی اقتداء انصات اور خاموشی ہے "إذا قرأ فأنصتوا" مسلم کی حدیث صحیح میں ہے، کماسیاتی تحقیقه۔

شاہ ولی اللہؒ کے حوالے کی حقیقت

اس کے بعد مؤلفِ "حدیث نماز" نے متعدد بزرگانِ دین وعلماء حنفیہ کے اقوال سے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کی زحمت اُٹھائی ہے، اوران میں سے ایک حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ہیں۔ چنانچہ مؤلف نے بحوالہ " آیات اللہ الکاملہ ترجمہ اردو حجۃ اللہ البالغۃ" نقل کیا کہ:

"حداول میں وہ چیزیں داخل ہیں جن کو آنحضرت ﷺ نے رکنیت کے لفظ سے بیان کیا ہے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا"**لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب**"(بغیر فاتحہ نماز نہیں ہوتی)۔"(حدیثِ نماز:۸۱)

مگر یہ حوالہ ایک دھوکہ کے سوا کچھ نہیں ؛ کیونکہ اس جگہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مقتدی کے مسائل بیان نہیں کیے ہیں بلکہ مطلق نماز میں سورۂ فاتحہ کا درجہ کیا ہے اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں، رہا مسئلہ مقتدی کے حق میں سورۂ فاتحہ کا کیا حکم ہے، اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نے اسی بیان میں ذرا آگے چلکر واضح وکھلے الفاظ میں لکھا ہے کہ:

" وإن كان ماموماً وجب عليه الإنصات والاستماع ، فإن جهر الإمام لم يقرأ إلا عند الإسكاتة ، وإن خافت فله الخيرة"(اوراگر وہ نمازی مقتدی ہے تو اس پر خاموشی اور سننا واجب ہے، پس امام اگر زور سے پڑھے تو کچھ

بھی نہ پڑھے الا یہ کہ سکتے کے وقت جائز ہے اور اگر امام آہستہ پڑھے تو اس کو پڑھنے یا نہ پڑھنے کا اختیار ہے) (حجۃ اللہ البالغۃ : ۲/۴۳)

کیا اس واضح بیان کے ہوتے ہوئے ایک انصاف پسند آدمی غیر متعلق عبارت سے ایک مسئلہ نکال کر کسی کی طرف منسوب کر سکتا ہے؟ اس کو حوالہ کہیں یا دھوکہ؟

حضرت شیخ جیلانیؒ کا حوالہ

دوسرے بزرگ جن کا حوالہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے دیا ہے وہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی ہیں ، آپ کی کتاب ''غنیۃ الطالبین'' کے حوالہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ: قرأت فاتحہ فرض ہے اور یہ رکن ہے ،جس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔(حدیثِ نماز :۸۱)

یہاں بھی وہی جواب ہے کہ یہ مسئلہ آپ نے مقتدی کے لیے بیان نہیں کیا؛ کیونکہ حضرت جیلانیؒ امام احمدؒ کے متبعین میں سے ہیں اور امام احمدؒ کا مسلک جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قرأت نہ کرنا ہے اور دوسری روایت میں مستحب ہونے کا ہے ،تو پھر وہ رکنیت کے کیسے قائل ہو گئے ؟ معلوم ہوا کہ مقتدی کے حق میں نہیں بیان کیا گیا ہے ،اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جہاں یہ مسئلہ لکھا ہے ، وہ بیان مطلق نماز کے مسائل میں ہے۔اور امام احمدؒ کے نزدیک امام ومنفرد کے لیے سورۂ فاتحہ فرض اور رکن ہے،اس کو یہاں حضرت جیلانیؒ نے بیان کیا ہے، نہ کہ مقتدی کے لئے ،اس لئے یہ حوالہ بھی ایک دھوکہ ہے۔

احناف پر علامہ شوکانیؒ کی تعریض اور اس کا رد

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے'' نیل الاوطار'' سے علامہ شوکانیؒ کی احناف پر تعریض اس جگہ نقل کی ہے کہ:

''بہت سے لوگ سنت مطہرہ کو بغیر دلیل کے رد کر دیتے ہیں ، شریعت کسی چیز کے بارے میں کہتی ہے: ''یہ بات کافی نہ ہوگی ، ''مقبول نہ ہوگی'' مگر یہ اہل الرائے کہتے ہیں کہ: ''مقبول ہوجائے گی''اور ''صحیح ہوجائے گی''۔ اس لیے سلف صالحین نے اہل الرائے سے احتراز اوراجتناب کیا ہے۔''(حدیث نماز:۸۱-۸۲)

میں کہتا ہوں کہ: یہ اعتراض شوکانی کی جانب سے اگر علماء حنفیہ اوران کے مسلک پر ہے تو یہ سوفی صد غلط ہے؛ کیونکہ اگر علماء نے کسی جگہ ''لا يجزي'' یا'' **لا يقبل**'' کو تاویل کر کے دوسرے معنی دئے ہیں تو اس کی وجہ خود آیات یا دوسری احادیث ہیں۔

مثلاً '' **لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**'' سے علماء حنفیہ اگر رکنیتِ سورۂ فاتحہ کو نہیں مانتے تو وہ اپنی رائے سے یہ نہیں کہتے ، بلکہ ان کے پاس اس کی دلیل قرآن سے بھی ہے اور حدیث سے بھی ہے، قرآن میں اللہ تعالی نے فرمایا کہ: '' **فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**''(جو بھی آسان ہو قرآن میں سے پڑھو)[مزمل:۲۰]اس سے معلوم ہوا کہ خاص سورۂ فاتحہ رکن نہیں بلکہ مطلق قرأت رکن وفرض ہے، نیز حدیث میں بغیر سورۂ فاتحہ کے نماز کو ناقص کہا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے،اگر فرض ہوتا تو باطل کہنا چاہئے تھا۔ان دلائل کی وجہ سے حنفیہ '' لا صلاة '' والی حدیث میں تاویل کرتے ہیں تو ان پر کیا اعتراض؟

نیز '' **لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**''کو اگر علماء حنفیہ مقتدی کے حق میں نہیں مانتے تو اس کی وجہ ایک تو سورۂ انفال کی آیت ہے جس میں قرآن کی تلاوت کے وقت خاموش رہنے کا حکم ہے اور دوسرے مسلم کی حدیث ہے جس

میں یہی بات آئی ہے کہ جب امام پڑھے تو تم خاموش رہو،جیسا کہ ہمارے دلائل کے تحت میں ذکر کروں گا۔لہذا اس پر یہ تعریض کہ اللہ کے نبی تو" لاصلاۃ"فرماتے ہیں اور یہ لوگ اس کو نہیں مانتے سوائے الزام تراشی و بے سمجھی کے کچھ نہیں۔

رہا یہ کہنا کہ: سلف اھل الرائے سے اجتناب کرتے تھے،اس سے فقہاء کرام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جو دین وشرع کو اپنی عقل کی بنیاد پر رد کر دیتے ہیں؛ کیونکہ فقہاء اہل حق میں سے ہیں اور متقدمین میں اہل حق کے دو گروہ تھے: ایک اہل الرائے یعنی فقہاء، دوسرے اہلِ حدیث یعنی محدثین۔ جو حضرات فقہ میں زیادہ لگے رہتے اوران کا کام ہی استنباطِ احکام واستخراجِ مسائل تھا، ان کو اہل الرائے کہا جاتا تھا اور یہ لقب زیادہ تر امام اعظم ابوحنیفہؒ اوران کے اصحاب کے لیے بولا جاتا تھا؛ کیونکہ یہ حضرات اہل عقل تھے اور عقل کا استعمال شریعت کو سمجھنے کے لئے بھر پور طریقے پر کیا کرتے تھے۔ دوسرے اہل الحدیث ان کا طرۂ امتیاز حدیث کی چھان بین اور احوالِ سند کی جستجو تھا، مگر اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اہل الرائے اپنی عقل ورائے سے احکام بیان کرتے تھے، بلکہ قرآن وحدیث ہی سے احکام کا استخراج فرماتے تھے۔ چنانچہ علامہ ابن حجر شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: تمہارے لیے ضروری ہے کہ علماء کے اس قول کا جو امام ابوحنیفہؒ اوران کے اصحاب کے بارے میں ہے کہ وہ اصحاب الرائے ہیں، یہ مطلب نہ سمجھنا کہ وہ اپنی رائے کو حضور اکرم ﷺ کی سنت پر یا صحابہ کے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں؛ کیونکہ وہ اس سے بالکل بری ہیں۔(دیکھو: شریعت وطریقت کا تلازم: ۷۸)

پھر اہل رائے یعنی فقہاء کی رائے سے سلف نے احتراز اگر کیا ہوتا تو یحیٰی بن معین امام فن جرح وتعدیل ورئیس النقاد یہ نہ فرماتے کہ: فقہ تو امام ابوحنیفہ کی فقہ ہے،

اورامام المحدثین رأس الفقہ ممدوحِ امام بخاری عبداللہ بن المبارک یہ نہ کہتے کہ: ابوحنیفہ سب سے بڑے فقیہ تھے، نیز فرمایا کہ: اگراللہ نے ابوحنیفہ اورسفیان کے ذریعہ میری مدد نہ فرمائی ہوتی تو میں دیگر لوگوں کی طرح ہوتا۔ اور امام یزید بن ھارون یہ نہ کہتے کہ: میں نے ایک ہزار لوگوں سے علم حاصل کیا ہے مگر پانچ لوگ ایسے ہیں کہ میں نے نہ ان سے زیادہ بڑا فقیہ دیکھا، نہ ان سے بڑا متقی دیکھا، نہ ان سے بڑا علم والا دیکھا، اوران میں سے بھی ابوحنیفہؒ اول ہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ: امام اعظم ابوحنیفہؒ کے تمام لوگ فقہ میں محتاج ہیں، اور امام ابو داؤد نے کہا کہ: اللہ ابوحنیفہ پر رحم کرے، وہ امام تھے۔ (تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۲۷، الجواہر المضیئۃ: ۱/۵۷، تہذیب التہذیب: ۱۰/۴۰۲)

حکایت امام محمدؒ

حاشیہ عقیدۃ الطحاوی'' میں محدث ضمیری سے نقل ہوا ہے کہ: محدث بن سماعہ نے نقل کیا کہ عیسیٰ بن ابان محدث ہمارے ساتھ نماز پڑھتے تھے، مگر امام محمد کی مجلس درس میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور کہتے تھے کہ: یہ حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، ایک دن ہم ان کو باصرار وتکرار ان کی مجلس میں لے گئے، تو انہوں نے امام محمدؒ سے کہا کہ: تم لوگ احادیث کی مخالفت کرتے ہو؟ آپ نے فرمایا کہ: میرے بھائی ہم نے کس حدیث کی مخالفت کی ہے؟ انہوں نے پچیس حدیثوں کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے ان احادیثِ مسئولہ کو بالدلائل منسوخ ثابت کیا، تو وہ راضی وخوشی آپ کے تلامذہ میں شامل ہو گئے اور آپ کو لازم پکڑا اور علم حاصل کیا۔

الغرض اہل الرائے سے احتراز کرنے والے اہل وہم ہی تھے، اہل فہم کوئی

نہیں تھے، یا اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو فقہاء کے علاوہ گمراہ فرقوں سے متعلق لوگ ہیں اور قرآن وحدیث کو محض اپنی رائے سے نفس وشیطان کی چالوں میں مبتلا ہو کر رد کر دیا کرتے ہیں۔

حضرت نظام الدین اولیاء کی تجویز

(۱) مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے بحوالہ حضرت مولانا عبد الحی حسنی ندوی کی کتاب ''نزہۃ الخواطر'' نقل کیا ہے کہ: حضرت شیخ خواجہ نظام الدین اولیاءؒ باوجود حنفی ہونے کے فاتحہ خلف الامام اپنے مریدین کے لیے تجویز فرماتے اور خود بھی پڑھتے تھے، بعض اصحاب نے آپ سے عرض کیا کہ (بعض صحابہ سے) مروی ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے اس کے منہ میں انگارا ہوگا۔ آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ سے '' لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' حدیث صحیح ثابت ہے اور پہلی حدیث میں وعید ہے اور دوسری میں نماز کا بغیر فاتحہ باطل ہونا بیان ہوا ہے اور میں وعید کو برداشت کر لینا پسند کرتا ہوں، نماز کا باطل ہونا میں پسند نہیں کرتا۔

مؤلف اس کے بعد لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے سورۂ فاتحہ نماز میں نہ پڑھنے کے لیے یہ روایت گھڑ لی ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے پر منہ میں انگارا رکھا جائے گا۔ خواجہ صاحب نے اس بے سند اور من گھڑت روایت کو بڑی حکمت سے ٹال دیا اور صحیح روایت پر عمل کیا۔ الخ (حدیث نماز: ۸۲-۸۳)

(۲) اسی طرح بحوالہ '' امام الکلام'' حضرت عبدالرحیم صاحبؒ والد ماجد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سے نقل کیا کہ: مجھے یہ پسند ہے کہ قیامت کے دن انگارا ہو مگر ایسا نہ کہا جائے کہ تیری کوئی نماز نہیں ہے۔ (ایضاً)

اس کا جواب یہ ہے کہ:

اولاً: توان حضرات نے برسبیلِ احتیاط جواز پرعمل کواختیار فرمایا ہے اور اکثر احناف امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے جواز کے قائل ہیں، بشرط یہ کہ مخل استماع وانصات اور باعثِ منازعتِ امام نہ ہو،لہذا اگر یہ حضرات اس شرط کے ساتھ اختیار کرتے ہیں، توعین مذہبِ حنفی ہے، مگراس قاعدہ کوعام کیسے کہہ دیا جاسکتا ہے؟ کیاعوام ان شرائط کالحاظ کرسکتے ہیں؟ یہ بات مشاہدہ اورعاداتِ عوام الناس سے بالکل ظاہر ہے کہ وہ اسکی رعایت نہیں کرسکتے اوراگر کرتے ہوں تو ہم منع نہیں کرتے ،مگرمؤلف ''حدیث نماز'' کواپنے دعوی پرنظر کرنی چاہئے کہ دعوی تو وجوب بلکہ فرضیتِ قرأت للمقتدی کا ہے، نہ کہ برسبیلِ احتیاط جواز پرعمل کا۔تو یہ عبارت نقل کرنا مؤلف کوکیا مفید ہوگا؟

ثانیاً: اگر یہ حضرات وجوبِ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں،تو ہم نے ان کی تقلید کا کب التزام کیا ہے کہ ان کے قول سے احناف پر حجت قائم کی جاسکے، ہم نے تو امام اعظمؒ کی تقلید کا التزام کیا ہے، جب ان کا قول دیگر احناف پرہی حجت نہیں ہوسکتا،تو بھلا خود مجتہد اعظم امام ابوحنیفہؒ پر کیسے حجت ہوجائے گا؟

ثالثاً: ہم پوچھتے ہیں کہ کیا ''من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة'' اور ''إذا قرأ فأنصتوا'' اور '' إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا'' احناف کے دلائل نہیں ہیں؟ کیا صرف انگارے کی حدیث احناف کی دلیل ہے؟ پھران حضرات کا ان تمام دلائل سے قطعِ نظر صرف ایک روایت کے متعلق یہ کہہ کر کہ ہم اس کو برداشت کرلیں گے پیچھا چھڑانا احناف پر حجت قائم کردے گا؟

رابعاً: یہ قول کہ ہم منہ میں انگارا برداشت کرلیں گے، زیادہ سے زیادہ ان حضرات سے ایک حال ہے، جس کو مسئلہ کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ،جیسے خواجہ نظام

الدینؒ تو سماع کو بھی جائز قرار دیتے تھے مگر احناف نے ان کے قول کو نہیں لیا؛ کیوں کہ یہ ان کا ایک حال تھا۔

قرأت خلف الامام پر وعید

خامساً: ان حضرات کا یہ قول بعض صحابۂ کبار کے قول کے مخالف ومعارض ہے؛ کیونکہ امام بیہقی نے اپنے جزء ''القراءۃ خلف الامام'' میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے قرأت خلف الامام سے زیادہ یہ بات پسند ہے کہ میں انگارا دانتوں سے پکڑلوں۔ (امانی:۳/۱۵۷)

اسی طرح حضرت سعدؓ کا قول نقل فرمایا گیا ہے کہ: ''میں چاہتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے، اس کے منہ میں انگارا ہو''۔ (مؤطا امام محمد:۱۰۱، مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۳۳۰)

یہ روایت اگر چہ کہ منقطع ہے، مگر قرنِ اول وثانی کا انقطاع علماء حنفیہ کے یہاں قادح نہیں ہے، نیز یہ اوپر ذکر کردہ روایت سے مؤید ہے۔

اور عبدالرزاق نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں چاہتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے اس کے منہ میں پتھر ہو۔ (مصنف عبدالرزاق:۲/۱۳۸، یہ مرسل صحیح ہے، کذا فی امانی الاحبار:۳/۱۵۷)

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور امام عبدالرزاق نے مصنف میں روایت بیان کی، آپ نے فرمایا کہ: '' کاش کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے اس کا منہ مٹی سے بھر جائے''۔ (شرح معانی الآثار: ۱/۱۶۰، مصنف عبدالرزاق:۲/۱۳۸)

اس کی سند میں معاویہ بن خدیج الکوفی ایک راوی ہے جس کے بارے میں

اختلاف کیا گیا ہے، علامہ عینی نے لکھا ہے کہ: یحی بن معین سے مروی ہے کہ: یہ راوی کچھ حیثیت نہیں رکھتا اور امام نسائی نے کہا کہ: ضعیف ہے، اور امام ابو حاتم نے کہا کہ: اس کا مقام سچائی کا ہے۔ (نخب الافکار: ۵۶۸/۲)

اسی اختلاف کے پیش نظر علامہ ظہیر الدین شوق نیموی نے کہا کہ: اس کی سند حسن ہے۔ (آثار السنن: ۸۹/۱)

اور حضرت اسود بن یزید سے بھی روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ: ”**وددت أن الذي يقرأ خلف الإمام ملئ فوه ترابا**“ (میں چاہتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے اس کا منہ مٹی سے بھر جائے) (ابن ابی شیبہ: ۳۳۰/۱، عبد الرزاق: ۱۳۹/۲، اس کی سند صحیح ہے اور تمام رجال صحاح کے رجال ہیں، کذا فی اعلاء السنن: ۹۰/۴)

اب غور کیا جائے کہ ایک طرف حضرت عبداللہ بن مسعود جیسی شخصیت یہ کہے کہ قراءۃ خلف الامام سے بہتر یہ ہے کہ منہ میں انگارا لے لو، اور دوسری جانب حضرت نظام الدین اولیاء یہ کہیں کہ مجھے وعید برداشت ہے، مگر یہ برداشت نہیں کہ امام کے پیچھے خاموش رہوں، ان دو میں کس کا قول قابل ترجیح ہے؟

اب بتائیے کہ صحابہ کا تو یہ قول ہے اور ان حضرات کا اس کے خلاف، تو ان حضرات کا قول کیسے معتبر اور احناف پر کیسے حجت ہوسکتا ہے؟ یہاں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مؤلف ”حدیث نماز“ نے جو ان روایات وآثارِ صحابہ کو من گھڑت کہا ہے، یہ محض اٹکل ہے۔ موصوف نے یہ تو کہہ دیا کہ من گھڑت روایت بیان کرنا حرام ہے، مگر یہ نہ دیکھا کہ ثابت شدہ حدیث کو من گھڑت بتانا بھی جرمِ عظیم ہے۔

سری نمازوں میں قرأت خلف الامام کا استحباب

(۳) مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے علامہ عینیؒ سے نقل کیا کہ: ہمارے بعض اصحاب(حنفی) قرأت خلف الامام کو علی سبیل الاحتیاط تمام نمازوں میں مستحسن قرار دیتے ہیں۔(حدیثِ نماز:۸۴)

اولاً تو یہ بعض کی رائے ہے جو سب پر حجت نہیں، دوسرے برسبیل احتیاط اس کی اجازت میں کسی کو اشکال نہیں، یہ قول امام محمد سے بھی نقل کیا گیا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا۔ مگر اس سے ہمارے مؤلف ''حدیث نماز'' کو کوئی فائدہ نہیں؛ کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ جواز، اور وہ بھی سری نمازوں میں ثابت ہوتا ہے، لہٰذا اس جواز کے قول سے وجوب پر استدلال بے معنے ہے۔

(۴) اسی طرح حضرت جہانیانِ جہاں گشت حنفیؒ سے بھی جوازِ قراءت خلف الامام بحوالہ ''نزہۃ الخواطر'' نقل کیا ہے۔(ایضاً)

اس کا جواب بھی اوپر کے مذکورہ جوابات سے معلوم ہو جائے گا، اعادہ وطول لاطائل کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر اگر یہ چند حضرات حنفی خلف الامام قرأت کے قائل ہیں اور وجوب کے بھی قائل ہیں، تو ان کے خلاف ہزاروں لاکھوں منع بھی کرتے ہیں، تو اس سے کیا کسی پر حجت قائم ہوگی؟ حجت تو دلائلِ قرآنیہ واحادیث نبویہ، یا صحابہ کے آثار سے ہوتی ہے، اور پھر اگر صحابہ میں اختلاف ہو، تو مجتہد جس کو اقرب الی القرآن والسنہ سمجھے وہی مختار ہے۔(فافہم ولاتغفل)

(۵) مؤلف ''حدیث نماز'' نے علامہ سندھی حنفیؒ سے نقل کیا ہے کہ:

''حق یہ ہے کہ حدیث "لاصلوۃ" سے اس نماز کا باطل ہونا معلوم ہوتا ہے کہ جس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی گئی ہو۔ پس ترکِ فاتحہ سے

نماز کا وجودِ شرعی باطل وختم ہوجاتا ہے۔'' (حدیثِ نماز:۸۴-۸۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو فاتحہ خلف الامام سے کیا تعلق؟ جب کہ علامہ سندھی نے اس کے چند سطر بعد یہ بھی لکھا ہے:

"نعم يمكن أن يقال : قراء ة الإمام قراء ة للمقتدى كما ورد به بعض الأحاديث فلا يلزم بطلان صلوة المقتدى إذا ترك الفاتحة ، والله أعلم" (ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے جیسا کہ بعض روایات میں آیا ہے، پس ترکِ فاتحہ سے مقتدی کی نماز کا بطلان لازم نہیں آتا) (حاشیۃ السندھی علی البخاری:۱/۹۱)

معلوم ہوا کہ مؤلف کی پیش کردہ عبارت فاتحہ خلف الامام کے بارے میں نہیں بلکہ رکنیتِ فاتحہ کا مستقل مسئلہ وہاں بیان کیا ہے۔ لہٰذا مؤلف ''حدیث نماز'' کا اس آخری عبارت کو حذف کرکے صرف اوپر کی عبارت نقل کرنا علمی خیانت ہے۔ رہا ترکِ فاتحہ سے امام ومنفرد کی نماز کا بطلان اس پر ہم اوپر کلام کرچکے ہیں۔

(٦) اس کے بعد مؤلف نے ''زبدۃ المقامات'' سے مجدد الفِ ثانیؒ کا عمل نقل کیا کہ آپ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ کرتے تھے اور اس کو مستحسن قرار دیتے تھے۔ (حدیثِ نماز:۸۵)

اس کا جواب بھی ہماری سابقہ تقریر سے نکل آیا کہ ان کا قول صاحب مذہب پر حجت نہیں ہوسکتا۔ اور دلائل سے امام ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ کا قول ثابت ہوچکا ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف ان مقلدین کا قول پیش کرنا بے فائدہ ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا فتوی

آپ نے ''حجت اللہ البالغۃ'' میں تحریر فرمایا جس کو مؤلف نے بحوالہ ''آیت

اللہ الکاملہ'' نقل کیا ہے کہ:

'' اگر کوئی مقتدی ہوتو اس پر خاموش رہنا اور امام کی قرأت سننا واجب ہے، پھر اگر امام جہر کرے تو اس کے خاموش رہنے کے وقت پڑھ لے، اور اگر امام آہستہ پڑھ رہا ہے، تو مقتدی کو اختیار ہے کہ جب چاہے پڑھ لے، اگر پڑھنا چاہے، تو سورۂ فاتحہ پڑھ لے، مگر اس طرح کہ امام کو تشویش نہ ہو۔ اور میرے نزدیک سب سے بہتر یہی ہے۔ اور اس سے تمام روایات کی تطبیق ہوسکتی ہے۔'' (حدیثِ نماز: ۸۵)

راقم کہتا ہے کہ: حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا یہ فیصلہ بعینہ وہ ہے، جو ہم پہلے سے ثابت کرتے آرہے ہیں کہ مقتدی کے لیے امام کے پیچھے قرأت کرنا بشرطیکہ امام کو تشویش نہ ہو اور قرأت باعثِ منازعت نہ ہو اور قرأت امام کے سننے میں خلل انداز نہ ہو تو جائز ہے، مگر واجب نہیں ہے۔ اور حضرتؒ نے بھی یہی فیصلہ فرمایا کہ اگر پڑھنا ہو تو پڑھ لے منع نہیں ہے مگر مؤلف '' حدیث نماز'' اپنے مدعا کے اثبات میں اس کو بے سوچے سمجھے نقل کر رہے ہیں۔ چنانچہ حضرت نے تو پہلے شرط بیان کی کہ سکوت امام کے وقت پڑھے یا سری میں جب چاہے پڑھے، مگر امام کو تشویش نہ ہو۔ اس کے بعد فرمایا کہ: اگر پڑھے تو سورۂ فاتحہ پڑھے۔ یہ جملہ صاف اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اس پر پڑھنا واجب تو نہیں ہے، البتہ پڑھے تو منع بھی نہیں ہے بشرطیکہ ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے۔

شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کا ذکر

مؤلف نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے بحوالہ '' فتاوی خاندانِ ولی اللہ'' یہ فتوی نقل کیا جس کو ہم اول بعینہ نقل کرتے ہیں، پھر انشاء اللہ اس پر تبصرہ اور

اس کا مفصل جواب لکھیں گے۔ وہ فتوی مؤلف کے مطابق یہ ہے:

''شاہ ولی اللہؒ کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیزؒ کا فتوی جسے شیخ اکمل شاہ ولی اللہؒ نے بیان فرمایا کہ: آنحضرت ﷺ مدینہ شریف کی مسجد میں نماز ادا فرما رہے تھے اور صحابۂ کرام بھی اقتداء کر رہے تھے، جب آنحضرت ﷺ نے سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ'' سبح اسم ربك الاعلی'' ملائی، تو صحابہ نے بھی آنحضرت ﷺ کی متابعت میں پڑھنا شروع کر دی، تو یہ آیتِ کریمہ (اِذا قری ء القرآن الخ) نازل ہوئی، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ'' **قراء ة الإمام قراء ة له.**'' یہاں سے صاف ثابت ہوا کہ مذکورہ آیت میں سورۂ فاتحہ کے بعد پڑھی جانے والی سورت کے پڑھنے سے منع فرمایا گیا ہے، نہ کہ سورۂ فاتحہ سے۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ صحابۂ کرام ہمیشہ آپ کی متابعت میں سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ فاتحہ سے کبھی منع نہیں فرمایا۔ پس ضروری ہے کہ جملہ مفسرین اور محدثین کی اتباع کرتے ہوئے مقتدی امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھے؛ کیونکہ سورۂ فاتحہ کے نہ پڑھنے سے اس کا عمل صحیح حدیث کے خلاف ہوگا۔ باقی رہا امام ابوحنیفہؒ کا فتوی، تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے کہ ان تک یہ حدیث صحیح سند سے نہ پہنچی ہو، مگر بہر حال جب سینکڑوں نہیں ہزارہا علماءِ محققین مثلاً امام بخاریؒ، امام مسلمؒ وغیرہم کے نزدیک یہ حدیث صحیح ثابت ہو چکی ہے، تو سورۂ فاتحہ کا ترک کرنا قابلِ ملامت اور مستوجبِ لعن ہوگا۔ فقط (فتاویٰ خاندان ولی اللّٰہی)

فتوی مذکور پر نقد

ہمارے پاس ’’فتاوی خاندان ولی اللّٰہی‘‘ نہیں ہے، اور نہ یہ کوئی معروف کتاب ہے اوراس کا درجۂ استناد بھی معلوم نہیں کہ شاہ صاحب کے خاندان کی جانب اس کی نسبت صحیح بھی ہے یا نہیں؟ اوراحقر کو باوجود تلاشِ بسیار کے دستیاب بھی نہ ہوسکی، اس لیے ہم براہِ راست اس فتوی کی جانب مراجعت نہیں کرسکے، اور ہمارا اندازہ یہ ہے کہ اس فتوے کی نسبت حضرت شاہ صاحب کی طرف صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کے مندرجات ومشمولات حضرت شاہ صاحب کے عالمانہ وفاضلانہ ذہن ومزاج سے ہم آہنگ نظر نہیں آتے ، تاہم مؤلف ’’حدیث نماز‘‘ کی نقل پر اعتماد کرتے ہوئے اس کا جواب دیا جاتا ہے، اگر چہ مؤلف کی نقل پر ہمیں اعتماد نہیں ؛ کیونکہ مؤلف نقل میں اکثر جگہ تلبیس سے کام لیتے ہیں، جیسا کہ آپ نے گذشتہ صفحات سے جان لیا ہے، مگر یہاں بجبوری اس پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور جن کے پاس یہ مجموعۂ فتاوی ہو وہ اس کی مراجعت کرلیں۔

قوله: یہاں سے صاف معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت میں سورۂ فاتحہ کے بعد پڑھی جانے والی سورت کے پڑھنے سے منع کیا گیا ہے نہ کہ فاتحہ سے ۔اھ۔

اقول: یہ صاف معلوم ہونا غیر مسلم ہے؛ کیونکہ آیت ظاہر ہے کہ بعدِ فراغ من الصلوۃ نازل ہوئی اوراس میں مطلقاً حکم ہے کہ قرآن کے پڑھتے وقت استماع وانصات ہو، نیز حدیث’’ **من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة**‘‘ میں بھی مطلق قرأت کا لفظ ہے، جو فاتحہ وغیر فاتحہ سب کو شامل ہے، لہٰذا یہ تخصیص کہاں سے ماخوذ ہے؟ اس کی خود کیا دلیل کہ اس آیت کا نزول’’ سبح اسم ربك الاعلى‘‘ میں صحابہ کی متابعت پر ہوا؟ سورۂ فاتحہ کے پڑھنے پر نہیں ہوا؟

قولہ: صحابہ ہمیشہ آپ کی متابعت میں پڑھتے تھے۔ **اقول**: یہ قول محتاج دلیل ہے کہ صحابہ ہمیشہ آپ کے پیچھے پڑھتے تھے، جب کہ بہت سے صحابۂ کرام پڑھنے سے منع بھی کرتے تھے، خودتو کیا پڑھیں گے۔ چناچہ علامہ عبدالحی صاحبؒ نے اپنی کتاب ''السعایہ میں'' ''کشف الاسرار'' سے نقل کیا کہ: حضرت زید بن اسلمؓ نے فرمایا کہ: دس صحابۂ کرام قرأت خلف الامام سے سختی سے منع کرتے تھے۔ یہ صحابہ بحوالہ علامہ عینی یہ ہیں: حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، ابن مسعود، زید بن ثابت اور ابن عمر رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اس سے پہلے علامہ عینیؒ ہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اسی صحابہ سے منعِ قرأت للمقتدی منقول ہوا ہے، جن میں سے حضرت علیؓ اور عبادلۂ ثلاثہ ہیں، جن کے نام محدثین کے یہاں معروف ہیں۔ (السعایہ:۲۹۶/۲) (اس پر کلام ہم آگے کریں گے، جہاں مؤلف نے اس روایت پر کلام کیا ہے)

قولہ: رسول اللہ ﷺ نے سورۂ فاتحہ سے کبھی منع نہیں کیا۔ **اقول**: آپ ﷺ نے اس کو برا ضرور جانا ہے، جیسا کہ آپ ﷺ کے سوال سے ظاہر ہے کہ کیا تم میں سے بھی کوئی امام کے پیچھے پڑھتا ہے؟ ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''خالجنیها'' (اس پڑھنے والے نے مجھے خلجان میں ڈالا)۔ اس طرح کے الفاظ سے آپ ﷺ کا اس کو اچھا نہ سمجھنا معلوم ہوتا ہے؛ بلکہ ایک حدیث میں منع بھی فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن ثوبان حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: " ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقرا ء ة فليس لأحد أن يقرأ معه "(جو نماز کہ امام اس میں جہر کرے، کسی کو اس میں قرأت کی اجازت نہیں)۔ (بیہقی کتاب القراءۃ:۱۴۴)

اس حدیث کو روایت کر کے امام بیہقی نے منکر کہا ہے مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں پیش کی کہ یہ کیوں منکر ہے؟ جبکہ اس کے تمام راوی ثقہ و قابل اعتبار ہیں، اور بظاہر کوئی علت اس میں نہیں ہے۔

قوله: مقتدی فاتحہ پڑھے؛ کیوں کہ فاتحہ نہ پڑھنے سے اس کا عمل حدیثِ صحیح کے خلاف ہوگا۔ **اقول**: جب یہ حدیث مقتدی کے حق میں ہے ہی نہیں، جیسا کہ اوپر ثابت ہوا، تو پھر عمل اس کے خلاف کہاں اور کیونکر ہوگا، بلکہ پڑھنا اور پھر پڑھنے کو واجب جاننا البتہ خلافِ قرآن وحدیث ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ اپنے ''رسالہ تنوع العبادات'' میں فرماتے ہیں کہ:

"وكان الذي يقرء حال الجهر قليل ، وهذا منهي عنه بالكتاب والسنة وعلى النهي عند جمهور السلف والخلف . وفي بطلان صلوة بذلك نزاع ، ومن العلماء من يقول : يقرء حال جهره بالفاتحة و إن لم يقرء بها ففي بطلان صلوته أيضا نزاع . فالنزاع من الطرفين ؛ لكن الذين ينهون عن القراءة مع الإمام هم جمهور السلف والخلف ومعهم الكتاب والسنة الصحيحة والذين أوجبوها على المأموم في حال الجهر هكذا، فحدثيهم قد ضعّفهم الائمة الخ ". (مجموعۃ الفتاوی:۲۲/۳۴۰)

(جو حضرات امام کے جہر کی حالت میں پڑھتے تھے وہ تھوڑے تھے، اور یہ کتاب وسنت کی وجہ سے ممنوع ہے، اور ممنوع ہونے ہی پر جمہور سلف وخلف قائم ہیں، اور امام کی جہر کے وقت پڑھنے سے نماز کے باطل ہونے میں اختلاف ہے، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ امام کے

جہر کے وقت سورۂ فاتحہ پڑھنا چاہئے ،اور اگر نہ پڑھا تو اس کی نماز
کے باطل ہونے میں بھی اختلاف ہے،لہذا اختلاف دونوں جانب
سے ہے،لیکن جو لوگ امام کے ساتھ پڑھنے سے منع کرتے ہیں وہ
جمہور سلف وخلف ہیں اور ان کے ساتھ کتاب وسنت صحیحہ ہے،اور جو
لوگ امام کے جہر کے وقت مقتدی پر فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں ان
کی حدیث کو ائمہ نے ضعیف کہا ہے)

غرض یہ کہ قرآن کی کوئی رعایت کیے بغیر اس طرح اس کو پڑھنا اور پھر واجب ماننا ضرور خلاف قرآن وسنت ہے۔ رہا جواز یا زیادہ سے زیادہ مستحب کما عند بعض الائمۃ ، یہ البتہ احادیث سے ثابت ہوسکتا ہے،اور ہم اس کے قائل ہیں۔

قولہ: رہا ابوحنیفہ کا فتوی تو اس میں تعجب کیا ہے کہ ان تک حدیث صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچی ہو۔**اقول**: جس طرح یہ بات ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ کو حدیث صحیح طریق سے نہ پہنچی ہو،اسی طرح یہ اس سے بھی زیادہ ممکن ہے کہ پہنچی ہو اور آپ نے اس کو اپنی اصل پر رکھا ہو کہ غیر مقتدی کے حق میں ہے جیسا کہ امام احمد وغیرہ کا بھی مسلک ہے۔اور ظاہر ہے کہ اس امکان کے خلاف کئی دلیل نہیں ہے۔ پھر ایک امام کے بارے میں جب دونوں احتمال ہیں تو ان میں سے اقرب الی القبول یہی ہے کہ ان کو حدیث پہنچی ہو،لہذا خواہ مخواہ بے دلیل اس سے عدول وانصراف کی کیا وجہ سکتی ہے،خصوصاً امام اعظمؒ کے بارے میں،جن کا زمان ومکان منبع علوم ومخزنِ حقائق تھا،کوفہ جہاں ہزاروں صحابہ نے سکونت اختیار فرما کر اپنے علوم کو شائع وذائع فرمایا،کیا یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ''لاصلوۃ'' والی حدیث آپ تک نہ پہنچی ہو؟۔

قولہ: بہر حال جب سینکڑوں نہیں ہزاروں علماءِ محققین مثلاً امام بخاری، امام

مسلم وغیرہم کے نزدیک یہ حدیث صحیح ثابت ہوچکی ہے کہ سورۂ فاتحہ کا ترک کرنا قابلِ ملامت ومستوجبِ لعن ہوگا۔ **اقول**: اس میں ایک بات تو یہ قابل مواخذہ ہے کہ سورہ فاتحہ نہ پڑھنے کو مستوجب لعنت قرار دیا ہے، جو شاہ صاحب جیسی صاحب علم وبصیرت سے نہایت مستبعد ہے، اس لئے ہمارا یہ خیال ہے کہ فتوی شاہ صاحب کے نام پر گھڑا گیا ہے، کیونکہ دنیا کے کسی امام کے نزدیک بھی ترک فاتحہ قابل لعنت نہیں ہے، یہ بات کسی جاہل کے دماغ کی پیداوار تو ہوسکتی ہے، شاہ صاحب ایسی بات کہیں یہ بہت ہی بعید ہے، دوسرے امام بخاریؒ ومسلمؒ کے نزدیک اگر صرف ''**لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**'' صحیح ثابت ہوئی ہے، تو امام ابوحنیفہ وبہت سے ائمہ نزدیک اس حدیث میں اس سے بھی زیادہ لفظ ''فصاعداً'' صحیح طریق سے ثابت ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث مقتدی کے حق میں نہ ہو، بلکہ غیر مقتدی کے متعلق ہو۔ لہٰذا اگر یہ حضرات لفظ'' فصاعداً'' کو حدیث سے گرادیں، جیسا کہ امام بخاریؒ نے گرادیا اور اس پر عمل نہ کریں اور منشاءِ حدیث کے مطابق ان کا عمل نہ ہو، تت دوسروں پر ان کی اتباع کہاں سے لازم آ گئی؟

اس تبصرے سے معلوم ہوا کہ یہ جواب اور فتوی مخدوش ہے، اور شاہ صاحب جیسے صاحب علم وفقہ کے قلم کے بجائے کسی بے بصیرت وجاہل کے قلم کا لکھا ہوا ہے، لہٰذا جمہور احناف کے خلاف یہ فتوی قابل قبول نہیں ہے۔

ایک مغالطہ اور اس کا ازالہ

یہاں جب بات آئی تو یہ بھی بیان کردینا مناسب ہے کہ امام اعظمؒ بلکہ تمام ہی ائمہ کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ:

'' إذا صح الحدیث فھو مذھبي'' اس کو پیش کر کے بعض لوگ کہتے ہیں

کہ امام صاحب کے قول کے مطابق اس پر عمل کرو اور امام صاحب کے قول کو چھوڑ د،
جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے مؤلف نے نقل کیا ہے، مگر یہ بات مغالطہ
آمیز ہے، اس لیے یہاں اسکی بھی وضاحت کی جاتی ہے۔

حضرت شیخ زکریا صاحبؒ نے اپنی کتاب ''شریعت وطریقت کا تلازم'' میں
ایک عنوان" اذاصح الحديث فهو مذهبي" کا باندھا ہے، اور اس میں لکھا ہے کہ
یہ ائمہ اربعہ کا مقولہ ہے، جو مختلف الفاظ سے نقل کیا گیا ہے، لیکن حافظ نے ''فتح
الباری'' میں "باب رفع اليدين إذاقام من االركعتين'' میں اس پر طویل بحث
کرتے ہوئے، ابن دقیق العید کا قول نقل کیا کہ: امام شافعیؒ کے اصول کا تقاضا تو یہ
ہے کہ اس میں (یعنی قعدۂ اولی سے اٹھتے وقت) رفعِ یدین مستحب ہو.................
.................باقی یہ بات کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہونا چاہئے، اس لیے کہ انہوں
نے فرمایا ہے کہ " إذاصح الحديث فهو مذهبي'' کہ جب کوئی حدیثِ صحیح مل
جائے، تو وہی میرا مذہب ہے، تو اس میں اشکال ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ:
وجہِ اشکال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے اس مقولہ پر عمل اس وقت ہوگا جب یہ محقق
ہو جائے کہ امام شافعیؒ تک حدیث نہیں پہنچی، لیکن جب یہ معلوم ہو جائے کہ ان تک
یہ حدیث پہنچی اور انہوں نے اس کو قبول نہیں کیا، یا اس میں کوئی تاویل کی، تو اس
وقت اس پر کوئی عمل نہیں ہوگا۔ حافظ کا کلام صحیح ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے ''مؤطا''
میں ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ حضور اقدس ﷺ جب رکوع سے اٹھتے تھے تو رفع
یدین کرتے تھے۔ اور ''مدونہ'' میں امام مالکؒ کا مقولہ مشہور ہے کہ امام مالک کے
نزدیک تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ وضع یدین ضعیف ہے۔ نیز امام مالک کا مقولہ ہے کہ میں
رفع یدین تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ اٹھنے بیٹھنے میں نہیں پاتا''۔ اوجز المسالک

''میں اس پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ ''بذل المجہود: ۱۳۷/۵'' میں "باب السارق یسرق مراراً" میں متعدد روایات چور کو قتل کرنے کے بارے میں نقل کی گئی ہیں، اس کے بعد شیخ ابن القیمؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ: امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اس حدیث کو کیوں چھوڑا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ: حضرت عثمانؓ کی حدیث کی بنا پر کہ مسلمان کو قتل کرنا صرف تین وجہ سے جائز ہے، اس میں چوری نہیں ہے۔ ''بذل المجہود'' میں اس پر طویل کلام ہے۔ مجھے تو صرف یہ ذکر کرنا ہے کہ قتلِ سارق کی روایات امام احمد کے پاس پہنچیں، مگر انہوں نے ان پر عمل نہیں کیا۔ پانی کے مسئلہ میں امام احمدؒ کا مذہب قلتین کا ہے، مگر بیر بضاعہ کی حدیث کو امام احمد نے صحیح بتایا ہے، جیسا کہ ''مغنی: ۲۵/۱'' میں ہے۔ لہٰذا حافظ کا یہ کہنا صحیح ہوگیا۔ (شریعت وطریقت کا تلازم: ۸۲-۸۳)

اس سے معلوم ہوا کہ صحتِ حدیث اور چیز ہے، اس کی حکم پر دلالت اور چیز ہے، جب تک دونوں نہ ہوں اس وقت تک ایجاب عملی نہ ہوگا۔ امام مالکؒ نے ''موَطا'' میں تکبیر تحریمہ کے بعد ہاتھ باندھنے کی روایات ذکر کی ہیں، مگر ان کو نہیں اپنایا اور ارسال کے قائل ہوئے، تو یہ حدیث ان کو پہنچی، مگر ممکن ہے کہ کوئی وجہ ان کے ترک کرنے کی ہو، جو ہمیں معلوم ہونا ضروری نہیں۔

چنانچہ امام تیمیہؒ نے اپنے رسالہ ''رفع الملام'' میں کہا ہے کہ: کسی امام کو حدیث پہنچ کر بھی وہ کئی وجوہ سے اس کو اختیار نہیں کرتا، مثلاً حدیث کو صحیح نہیں مانتا، یا وہ اس کے شرائط پر نہ اُترے۔ پھر لکھا ہے کہ بعض وجوہ پر ہم واقف بھی نہیں ہوسکتے، بہت سے رموز علماء کے سینے میں پوشیدہ ہوتے ہیں، جس کو کبھی عالم بیان کرتا ہے، کبھی راز میں رکھتا ہے۔ (رفع الملام: ۸۴)

راقم کہتا ہے کہ: ممکن ہے کہ امام مالکؒ نے ان روایات کو سنیت پر محمول نہ کیا ہو اور صرف جواز پر محمول کیا ہو (واللہ اعلم) لہٰذا اس کو مخالفتِ حدیث سے تعبیر کرنا نہایت ہی موحش اور خلافِ ادب ہے۔

پس جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ امام کے پاس حدیث نہیں پہنچی، اس وقت تک اس مقولہ کو پیش کرنا کہ " إذاصح الحديث فهو مذهبي"، صحیح نہیں۔ (واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم)

مزید حوالے

مؤلف نے حضرت اسماعیل صاحب شہیدؒ اور ملا جیون اور مرزا حسن علی لکھنوی مرزا مظہر جان جاناں، شیخ حسن حنفی، شاہ شمس الدین وغیرہ حضرات سے ان کا قول نقل کیا کہ: مقتدی کا امام کے پیچھے قرأت کرنا ترک کرنے سے اولیٰ ہے یا ان کا اس پر عمل نقل کیا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ: بہت سے فقہاء وعلماء کو اس کے خلاف ترک قرأت ہی اولیٰ معلوم ہوتا ہے، اور ان کی بھی ایک طویل فہرست ہے جس کا احصاء واحاطہ نہایت مشکل ہے، اور جو حضرات اختلاف ائمہ سے اور اس سلسلہ کی کتب سے واقفیت رکھتے ہیں وہ اس کو خوب جانتے ہیں، پھر احادیث ہی سے نہیں قرآن سے بھی اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ احناف میں سے بہت سے حضرات صرف سری نمازوں میں قرأت کے قائل ہیں اور وہ بھی صرف استحباب کے نہ کہ وجوب کے، جیسا کہ خود مؤلف نے یہاں نقل کیا ہے، اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں، لہٰذا اس سے مطلق قرأت کا وجوب ثابت کرنا یا ان حضرات کی جانب اس کو منسوب کرنا صحیح نہیں۔

امام محمد کے مذہب کی تحقیق

مؤلف ''حدیث نماز'' نے یہاں امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد امام محمد کا قول ہدایہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ: امام کے پیچھے قرأت کرنا مستحسن ہے۔(حدیث نماز:۸۸)

راقم کہتا ہے کہ: یہ صحیح ہے کہ امام محمد سے ایک روایت یہی ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے، مگر یہاں دو باتیں قابل تنقیح ہیں: ایک تو یہ کہ یہ آپ کا مذہب نہیں ہے بلکہ صرف ایک روایت ہے، جیسے امام شافعی کے ایک ایک مسئلہ میں دو دو تین تین اقوال نقل کئے گئے ہیں، اور ان میں سے بعض ان کا مذہب ہیں اور بعض اقوال پر نہ فتوی ہے اور نہ وہ ان کا مذہب، اسی طرح دوسرے ائمہ سے بھی متعدد اقوال بعض بعض مسائل میں نقل کئے گئے ہیں، امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے، مگر آپ نے اپنی مشہور کتب میں ترکِ قراء ۃ خلف الامام ہی کو اپنا مذہب بتلایا ہے، جیسا کہ ''مؤطا'' اور ''کتاب الآثار'' میں مذکور ہے، اسی طرح اور دوسری کتب ظاہر الروایہ میں آپ نے ترکِ قراءت ہی اپنا اور امام صاحب کا مذہب بتایا ہے۔

اسی لئے جب ملا علی قاریؒ نے ''شرح مشکوۃ'' میں اس مسئلہ میں آپ کو امام شافعی کے موافقین میں سے شمار کیا تو علامہ عبدالحی صاحبؒ نے "التعلیق الممجد" میں اس کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ: امام محمد کے اقوال ملا علی قاریؒ کے قول کی صریح تردید کرتے ہیں۔("التعلیق الممجد":۶۹)

اسی طرح علامہ ابن الہمامؒ نے صاحب ہدایہ کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ: یہ روایت امام محمدؒ نے اپنی مشہور کتابوں میں ذکر نہیں کی ہے اور

ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔ لہٰذا حق یہ ہے کہ امام محمد کا قول بھی شیخین (امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف) کی طرح ہے۔ (فتح القدیر:۱/۲۹۷)

ہاں یہ ان کی ایک روایت ہے، اس کا نکار نہیں، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ: صاحبِ ''ہدایہ'' نے جو کہا، وہی درست ہے؛ کیوں کہ اول تو ان دو کتابوں ''مؤطا'' اور ''کتاب الآثار'' میں حصر نہیں ہے۔ دوسرے ضروری نہیں ہے کہ ہر بات کتابوں میں بھی ہو، بلکہ محض شہرت و نقل بھی کافی ہے۔ (انوار الباری:۱۴/۳۱)

مگر نقل و سند کے لحاظ سے یہ روایت ضعیف ہے؛ کیونکہ صحیح سند سے اس کا ثبوت نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فرمایا ہے۔ (فتح القدیر:۲۹۷)

اور علامہ مہدی حسنؒ صاحب نے قلائد الازہار شرح کتاب الآثار میں تفصیلی کلام کرنے کے بعد حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ سے عدم کراہت و جواز کو احناف کا مشہور قول بتلایا ہے اور امام محمد کی اس روایت کے بارے میں کہا کہ: یہ ان کی ایک روایت ہے، ان کا مذہب اور قول نہیں ہے جو اس کا دعویٰ کرے اس پر بیان لازم ہے۔ (قلائد الازہار شرح کتاب الآثار:۲/۹)

مگر بہت سے محققین علماءِ حنفیہؒ نے امام محمدؒ کے قول کو درایۃً قوی مان کر اختیار کیا ہے، جیسا کہ علامہ عبدالحی صاحبؒ نے ''امام الکلام'' میں اور حضرت علامہ کشمیریؒ نے (کمافی المعارف) اور علامہ ظفر احمد صاحب نے ''اعلاء السنن'' میں جس پر حضرت محقق فقیہ الامت مجدد ملت شیخ وقت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ کی تقریظ ثبت ہے، جس سے آپ کا بھی اس سے متفق ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (امام الکلام:۱۵٦، معارف السنن:۳/۱۸۸، اعلاء السنن:۴/۹۲)

غرض یہ کہ محققین نے اس روایت کو درایۃً قوی مانا ہے، لہٰذا اس پر اگر عمل کیا جائے تو درست اور صحیح ہے؛ کیونکہ امام صاحبؒ کے قول پر بھی قراءت خلف

الامام منع نہیں ہے، اگر چہ کہ نہ پڑھنا آپ کے نزدیک مختار و پسندیدہ ہے۔ پس امام محمد کی یہ روایت درایت کے لحاظ سے صحیح ہے۔ مگر مؤلف ''حدیث نماز'' کو اس سے کیا فائدہ؟ کیونکہ اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، بلکہ وجوب کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ اوران کو ثابت یہی کرنا ہے جس کی کوئی دلیل وہ پیش کر ہی نہ سکے۔

امام عبداللہ بن المبارک کا مذہب

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے بحوالہ ''سنن ترمذی'' حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول بھی وجوب کا نقل کیا ہے کہ: بغیر سورۂ فاتحہ پڑھے نماز نہیں ہوتی۔ (حدیث نماز:۸۸)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف ''حدیث نماز'' کا اس کو فاتحہ خلف الامام کے بارے میں نقل کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ یہ قول آپ کا غیر مقتدی یعنی منفرد و امام کے حق میں ہے کہ بلا فاتحہ پڑھے نماز نہ ہوگی۔ اسی لیے امام ترمذی نے اس کو "باب ماجاء لاصلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب "میں ذکر کیا ہے اور خود امام عبداللہ بن المبارکؒ کا مقتدی کے حق میں عدمِ وجوب کا قول" باب ترك القراء ة خلف الامام"میں ذکر کیا۔

چنانچہ امام ترمذی نے فرمایا کہ عبداللہ بن المبارک سے نقل کیا گیا کہ انہوں نے فرمایا کہ: میں امام کے پیچھے قراءت کرتا ہوں اور لوگ بھی کرتے ہیں، سوائے کوفیین کے، اس کے بعد فرمایا کہ میرے نزدیک جو شخص امام کے پیچھے قرأت نہ کرے اس کی نماز جائز ہوگی اور بعض لوگ ترکِ قرأت خلف الامام میں تشدد کرتے ہیں کہ حکم لگا دیا کہ بغیر فاتحہ کے کسی کی بھی نماز نہیں ہوتی اگر چہ امام کے پیچھے ہو۔ (ترمذی:۱/۴۲)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ کا معمول اگر چہ قرأت کا تھا، مگر آپ اس

کوواجب نہیں مانتے تھے، بلکہ مستحب خیال فرماتے تھے۔لہٰذا مؤلف کااس قول کوچھوڑکرقولِ اول پیش کرنا نہایت تعجب انگیز امر ہے؛ کہ اتنی بدیہی بات بھی مؤلف نے نہ سمجھی؟ پس وجوب یافرضیتِ فاتحہ خلف الامام تو کہیں سے بھی نہ ثابت ہوسکا۔تو اس طول لاطائل اور خوامخواہ کے حوالوں سے مؤلف کو کیا فائدہ ہوا؟ رہاان حوالوں سے یہ مقصد کہ یہ احناف کے خلاف جاتے ہیں لہذا ان پر حجت ہیں،تو ہم کئی مرتبہ اس قسم کی باتوں کا جواب دے چکے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ وتابعین سے ہی اختلاف چلا آرہاہے اور دونوں طرف بڑے بڑے حضرات صحابہ وتابعین ہیں،اس لئے ایک کودوسرے کے خلاف حجت بنانے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ مناسب ہے، اورہم نے اس بحث میں پڑنے کو بھی مناسب نہیں جانا،صرف مؤلف ''حدیث نماز'' کی بے تکی و بے جوڑ باتوں اور غلط حوالوں اور ائمہ کے خلاف اور مسلک حنفی کے خلاف ان کے بیانات کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں یہ کلام کرناپڑا۔

امام اعظمؒ کے مذہب کی تحقیق

یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو اپنے مسلک کے موافق ثابت کرنے کی بھی ناکام کوشش کی ہے اور''امام الکلام'' کے حاشیہ''غیث الغمام'' مؤلفہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی سے ایک عبارت نقل کی ہے، جودراصل علامہ عبدالحی صاحبؒ نے علامہ شعرانی سے نقل کی ہے۔مؤلف نے ان کانام حذف کردیا اور پھر دوسرے صفحہ پرجاکراس عبارت کے آخری ٹکڑے کوعلامہ شعرانی کی طرف منسوب کرکے لکھا۔غالبًا تعددِنقول سے مرعوب کرنا مقصود ہوجیسا کہ مؤلف کی یہ بھی ایک عادت ہے،مگرمؤلف کو یہ مفید نہیں اوراحناف کو مضرنہیں جیسا کہ معلوم ہوجائے گا۔

پہلے''غیث الغمام'' کی عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں،علامہ عبدالحی لکھنوی

فرماتے ہیں:

''علامہ شعرانیؒ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ مقتدی پر سورۂ فاتحہ نہ واجب ہے نہ سنت، اور ان حضرات کا پہلا قول ہے جس کو امام محمدؒ نے اپنی قدیم تصانیف میں داخل کیا اور یہ کتابیں چاروں طرف منتشر ہوگئیں، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ احتیاطاً پڑھ لینا مستحسن ہے اور امام کے آہستہ پڑھنے کے وقت مکروہ نہیں ہے، جس کی دلیل یہ حدیثِ مرفوع ہے کہ '' **لاَ تَفْعَلُوْا إِلاَّ بِأُمِّ الْقُرْآنِ** ''(کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ پڑھو) اور دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ''میں جب جہر کروں تو سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھو'' اور حضرت عطا کا ارشاد ہے کہ: ''وہ (صحابہ کرام) مقتدی پر سری و جہری نمازوں میں قرات کے قائل تھے۔ لہٰذا ان دونوں (امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ) نے اپنے قولِ اول سے دوسرے قول کی طرف احتیاطاً رجوع کرلیا۔ (غیث الغمام:۱۵۶)

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف ''حدیث نماز'' کے لیے یہ نقل وحوالہ بالکل بے سود ہے؛ کیونکہ محض کسی کے نقلِ رجوع سے رجوع کا ثبوت بلا دلیل نہیں ہوسکتا، اسی لیے خود مولانا عبدالحی صاحبؒ نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

"لكن كتب الحنفية أكثرها خالية عن ذكر الرجوع ، ولو ثبت ذالك كان قاطعاً للنزاع" (اکثر کتبِ حنفیہ رجوع کے ذکر سے خالی ہیں، اگر بالفرض یہ ثابت ہوجائے، تو نزاع کے لیے قاطع ہوگا) (غیث الغمام:۱۵۶)

اس سے معلوم ہوا کہ خود مولانا لکھنوی اس رجوع کی روایت پر اعتماد نہیں رکھتے، ورنہ ''لوثبت'' نہ فرماتے جو کسی شئ کے فرض کرنے کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا ہم مؤلف سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ پہلے امام صاحب کا رجوع بدلیل ثابت کریں،

پھر اس عبارت کو پیش کریں۔ البتہ امام محمدؒ سے اس سلسلہ میں استحسان کی روایت آئی ہے، جس کی تحقیق ہم نے پہلے کردی ہے۔

دوسرے امام شعرانیؒ کی یہ بات امام صاحبؒ کے بارے میں ''مقدمۂ غزنویہ'' کی عبارت کے معارض ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فصل الخطاب میں مقدمۂ غزنویہ سے (جوکہ احناف کی فقہی کتاب ہے) نقل کرتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب نے مقتدی کے لیے خلف الامام قرأت کو سری نماز میں اختیار کیا ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قولِ اول ہے۔ اس کے بعد علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا رجوع (اس قول مذکور سے) ترکِ قرأت کے اختیار کی طرف ہوا ہے، یعنی آپ نے ترکِ قرأت کو پسند فرمایا ہے، پڑھنے کو مکروہ نہیں سمجھا۔ (فصل الخطاب:۹۴)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قولِ قدیم امام صاحبؒ کا وہ تھا جس کو علامہ شعرانی نے جدید کہا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں قول آپس میں معارض ہیں۔

پھر امام صاحبؒ کا قولِ جدید جیسا کہ علامہ شعرانی نے نقل کیا ہے صرف استحسان و استحباب وعدمِ کراہت کا ہے، نہ کہ وجوب کا۔ لہٰذا اگر کوئی احتیاط کی وجہ سے پڑھے، تو ہم یہی کہتے ہیں کہ کوئی کراہت نہیں اور درست ہے۔ اور امام صاحبؒ کا مشہور قول بھی جواز ہی کا ہے جیسا کہ علامہ کشمیری نے ''فصل الخطاب'' میں اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ (دیکھو فصل الخطاب:۹۴-۹۵)

مگر یاد رہے کہ مقتدی کے حق میں قرأت کا یہ جواز یا استحسان دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ایک یہ کہ جہری نماز میں مخلِ استماع نہ ہو اور دوسری یہ کہ سرّی میں باعثِ نزاع نہ ہو، لہٰذا سکتاتِ امام میں اور سری نمازوں میں بڑی احتیاط کے ساتھ ہونا چاہئے، ورنہ یہ جواز اور استحسان باقی نہ رہے گا۔

چنانچہ مؤلف نے بھی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا فتوی اوپر نقل کیا تھا، جس میں اجازتِ قرأت اسی شرط کے ساتھ آپ نے دی تھی۔

اسی طرح حضرت مولانا عبدالحیؒ نے بھی یہ شرط لگائی ہے اور اس کو مؤلف نے اس کے بعد نقل بھی کیا ہے، اس میں بھی علامہ موصوف نے امام محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ سے سری نمازوں میں قرأت کے مستحب ہونے کی روایت نقل کر کے فرمایا کہ: سکتاتِ امام میں بھی استحسان کا انکار نہیں کیا جا سکتا، مگر اس شرط کے ساتھ کہ مخل استماع نہ ہو۔ (عمدۃ الرعایۃ: ۱/۱۴۱)

اس کے بعد سوال یہ ہے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے امام ابوحنیفہ و امام محمد کے ان اقوال کو جو اپنے مدعا کے اثبات میں پیش کیا ہے، کیا ان سے ان کا مدعی پورا ہوتا ہے؟ جواب یہی ہے کہ یہ اقوال ان کو مفید نہیں؛ کیونکہ یہ حضرات وجوب کے قائل ہی نہیں ہیں، بلکہ صرف استحباب و عدم کراہت کے قائل ہیں، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، اور اگر اس کو پیش کرنے سے مؤلف کا مقصود احناف پر حجت قائم کرنا ہے، تو ہم اس کے منکر ہی کب ہیں کہ امام محمد سے استحسان کی روایت آئی ہے، اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت شعرانی نے یہ نقل کی ہے؟ مگر روایۃً یہ ضعیف ہیں، اگرچہ درایۃً بعض حضرات نے ان کو قوی مانا ہے، مگر یہ مؤلف کو یاد رکھنا چاہئے کہ اگر کوئی اس استحسان پر عمل نہ کرے اور اس بات کا قائل ہو کہ امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہوتی ہے، تو وہ بالکل حق اور احادیث صحیحہ سے ثابت ایک بات پر عمل کرنے والا ہے۔

ایک اہم بات

ہم نے جو بتلایا کہ مقتدی کے حق میں قرأت کا جواز یا استحسان ہے، اس میں شرط بھی ہم نے بیان کر دی اور ان شرائط کے دلائل آگے آئیں گے، اب یہاں یہ

بات کہنا ہے کہ احناف کا اس پر فتوی نہیں ہے یعنی عام فتوی کہ اس پر ہر کس و ناکس عمل شروع کر دے، بلکہ یہ اجازت صرف ان لوگوں کو ہے، جو ان شرائط کی رعایت کر سکتے ہیں، عام لوگوں کو اس کی اجازت اس لیے نہیں دی جاتی کہ ان شرائط کے مطابق عوام کا عمل کرنا بے حد مشکل ہے، اور یہ استحسان اس شرط پر تھا کہ مخلِ استماع و باعثِ نزاع نہ ہو، جب شرط فوت ہوئی، تو یہ مشروط بھی فوت ہو گیا۔

حضرت قطب عالم مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ فرماتے ہیں:

''جو روایاتِ مرفوعہ اور موقوفہ میں مقتدی کے لیے قرأت فاتحہ کی اباحت ثابت ہوئی، یہ ان خواص کے لیے اجازت ہے، جو سکتاتِ امام کی رعایت کرتے ہوں، یعنی باعثِ نزاع ان کی قرأت نہ ہوتی ہو۔'' (سبیل الرشاد: ۲۰)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ یہ اجازت مطلقاً نہیں ہے۔ لہٰذا عوام کو اس روایت پر عمل کے لیے مجبور کرنا سراسر حماقت ہے اور شانِ تفقہ سے بعید بلکہ ابعد ہے۔

کیا تمام صحابہ کرام قرأت خلف الامام کرتے تھے؟

مؤلف نے بحوالہ ''غیث الغمام: ۱۵۷'' حضرت عطاؒ سے نقل کیا کہ:

"كانوا يرون على المأموم القراء ة فيما يجهر فيه الإمام و فيما يُسِرّ" (صحابہ کرام جہری و سری دونوں طرح کی نمازوں میں مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے قائل تھے)۔'' (حدیثِ نماز: ۹۱)

میں کہتا ہوں کہ: یہ عبارت بھی اوپر امام صاحب کے رجوع کے ضمن میں گذر گئی، مگر مؤلف کو تعددِ نقول سے مرعوب کرنا منظور ہے، اس لیے پھر اس کو نقل کیا ہے، مگر اس سے ان کا مقصود پورا نہیں ہوتا؛ کیونکہ:

اولاً: تو یہ تمام صحابہ کے بارے میں صحیح نہیں؛ کیونکہ بہت سے صحابہ تو قرأت

خلف الامام سے منع بھی کرتے تھے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ:

" ومعلوم أن النهي عن القراء ة خلف الإمام في الجهر متواتر عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، كما أن القرا ء ة خلف الإمام في السرّ متواترةٌ عن الصحابة والتابعين و من بعدهم ، بل نفي وجوب القراء ة على المأموم مطلقاً ممّا هو معروف عنهم "(اور یہ معلوم ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت سے منع کرنا صحابہ وتابعین اوران کے بعد کے ائمہ سے متواتر طور پر ثابت ہے جس طرح کہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے پڑھنا بھی صحابہ وتابعین اوران کے بعد کے حضرات سے متواتر طور پر ثابت ہے، بلکہ مقتدی پر مطلقاً قرأت کے واجب ہونے کی نفی وانکار بھی ان حضرات سے معروف ومشہور ہے)
(مجموعۃ الفتاوی:۲۳/۳۰۷)

اس سے معلوم ہوا کہ تمام صحابہ نہیں پڑھتے تھے بلکہ صحابہ سے امام کے جہر کے وقت پڑھنے کو وہ حضرات منع کرتے تھے، اور یہ بات ان سے متواتر طور پر مروی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابہ وتابعین میں سے کوئی بھی امام کے پیچھے پڑھنے کو واجب نہیں کہتے تھے۔

ثانیا: اس میں حضرت عطاء نے " کانوا یرون" فرمایا ہے جس سے لازمی طور پر وجوب ہی مراد نہیں ہوتا، بلکہ جواز کے لیے بھی یہ استعمال ہوتا ہے، لہٰذا حضرت عطاء کے اس قول میں قرأت خلف الامام کا جواز مراد ہے، یا زیادہ سے زیادہ استحسان واستحباب مراد ہے، لہٰذا یہ قول احناف کے خلاف نہیں، بشرطیکہ مخلِ استماع وباعثِ نزاع نہ ہو۔اسی لئے حضرت عطاء اور حضرت حمادؒ نے امام سے پہلے یا امام

کے پڑھنے کے بعد پڑھنے کو کہا ہے، جیسا کہ خود مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد نقل کیا ہے۔

حضرت حماد کا حوالہ

اس کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے امام بخاری کی ''جزء القراءۃ'' کے حوالے سے حضرت امام ابوحنیفہ کے استاذ حضرت حماد کے بارے میں نقل کیا ہے کہ:

حضرت حنظلہ بن ابی المغیرۃ نے کہا کہ: میں نے حضرت حماد سے ظہر وعصر میں قرأت خلف الامام کے بارے میں پوچھا تو کہا کہ: حضرت سعید بن جبیر پڑھتے تھے، میں نے کہا کہ: آپ کو کیا پسند ہے؟ کہا کہ: پڑھنا پسند ہے۔'' (حدیث نماز:۹۲)

یہاں قابل غور یہ ہے کہ حضرت حماد سے جو نقل کیا ہے، وہ صرف عصر اور ظہر یعنی سری نمازوں میں پڑھنے کی بات ہے اور سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کا جواز واستحسان حنفیہ کے بہت سے ائمہ کے نزدیک ثابت ہے اور یہاں بھی اسی کو حضرت حماد نے بتایا ہے اور لفظ ''أحبُّ'' بھی عدمِ وجوب پر دلالت کررہا ہے۔ الغرض یہ مسلک احناف کے خلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر اس کی توضیح ہوچکی ہے۔ (فافہم)

حضرت ابن مسعودؓ کے مذہب کی تحقیق

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے امام بیہقی کی ''کتاب القراءۃ'' سے نقل کیا کہ:

''حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے امام کے پیچھے پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور دوسری سورت پڑھی''، اور ''طحاوی'' کے حوالے سے بھی نقل

کیا کہ ’’حضرت ابومریم اسدی نے کہا کہ: میں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوظہر میں پڑھتے ہوئے سنا‘‘، اورامام بخاریؒ کی ’’جزء القراءۃ‘ سے بھی ابومریم سے نقل کیا کہ: آپ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔(حدیثِ نماز:۹۳)

میں کہتا ہوں کہ: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جوصحیح طریق سے مروی ہے، وہ قرأت نہ کرنا ہی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی سند سے بیان کیا کہ: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے، نہ جہری نماز میں، نہ سری میں، نہ اول رکعتوں میں، نہ پچھلی رکعتوں میں۔(موطا:۱۰۰، کتاب الحج:۳۱)

اس کی سند کے سب راوی ثقہ ہیں، سوائے محمد بن ابان بن صالح القرشی کے، اور محدثین کے نزدیک ان میں کلام ہے، اور جمہور نے ان کوضعیف قرار دیا ہے، امام احمد، امام بخاری وامام نسائی وغیرہ نے ان کوضعیف کہا ہے اور ان کے حافظہ کی وجہ سے ان کو حجت نہیں سمجھا، تاہم امام احمد نے کہا کہ: ان سے حدیث لکھی جاسکتی ہے مگر حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔(لسان المیزان:۵/۳۱)

مگر درحقیقت یہ راوی مختلف فیہ ہیں؛ کیونکہ امام محمد جیسے مجتہد نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے، اور مجتہد کا کسی راویت سے احتجاج کرنا اس روایت کے اس کے نزدیک صحیح ہونے کی علامت ہے۔لہٰذا امام محمد کے نزدیک محمد بن ابان ثقہ ہیں۔(اعلاء السنن:۴/۸۰، قلائد الازہار:۱)

لہذا یہ محدثین کے اصول کے مطابق حسن الحدیث ہیں، اور حسن الحدیث راوی کی حدیث سے احتجاج اسی طرح درست ہے جس طرح صحیح حدیث کے راوی سے احتجاج صحیح ہے۔

نیز ''مجمع الزوائد'' میں حضرت ابراہیم النخعی سے مروی ہے کہ: حضرت ابن مسعود امام کے پیچھے قرات نہیں کرتے تھے۔ (قلائدالازھار:۶/۲)

اور یہ معلوم ہی ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ کے مراسیل مقبول و حجت ہیں؛ کیونکہ آپ نے خود فرمایا کہ: میں جب تک بات مختلف طرق سے ثابت نہ ہوجائے ارسال نہیں کرتا۔ (طحاوی:۱/۱۱۱، نخب الافکار:۲/۶۱۶)

رہی اوپر کی پیش کردہ روایات، تو اولاً اس میں ایک مرتبہ کا بیان ہے کہ ابومریم اسدی نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو ظہر کی نماز میں پڑھتے ہوئے سنا، اس سے یہ تو نہیں معلوم ہوتا کہ آپ اس کو سنت یا واجب سمجھتے تھے؟

اس میں اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت بھی تلاوت کی ہے، جیسا کہ خود مؤلف نے نقل کیا ہے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس میں خود وہ بھی تاویل سے کام لیں گے تو ہم بھی اس کی تاویل کریں گے۔

حضرت ابن عباس کا مذہب

مؤلف ''حدیث نماز'' نے امام بیہقی کی کتاب ''القراءت'' سے نقل کیا کہ:

''حضرت حریثؒ نے کہا کہ: میں نے حضرت ابن عباسؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ: امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھو۔ امام بیہقی نے فرمایا کہ: اس حدیث کی سند صحیح ہے، اس میں کوئی خرابی نہیں۔ (حدیثِ نماز:۹۴)

جواب اس کا یہ ہے کہ اس اثر کو اگر چہ امام بیہقی نے صحیح کہا ہے مگر محدثانہ طریقے پر جانچ کیجیے تو معلوم ہوگا کہ بات ایسی نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں ایک

راوی مروان بن معاویہ الفزاری ہیں جو اگر چہ کہ ثقہ ہیں مگر اسی کے ساتھ مدلس ہیں اور مجہول راویوں سے روایت کرنے کے عادی ہیں، اس لئے ائمہ جرح وتعدیل نے لکھا ہے کہ: ان کی صرف وہ روایت مقبول ہے جو معروف راویوں سے آئی ہو، اور جو روایت غیر معروف لوگوں سے ہو وہ نا مقبول ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۱۰/۸۸)

اور یہ اصول معلوم ہے کہ مدلس راوی اگر عنعنہ سے روایت کرے تو قبول نہیں یہاں یہ روایت انھوں نے عنعنہ سے بیان کی ہے۔ لہذا یہ بھی نا قابل قبول ہوگی۔

دوسرے اس میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ اس کے خلاف یہ ثابت ہے کہ آپ اس کے وجوب کے قائل نہیں تھے، چنانچہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابوحمزہ نے آپ سے سوال کیا کہ امام کے ہوتے ہوئے میں قراءت کروں؟ تو فرمایا: نہیں۔ (طحاوی: ۱/۱۰۸)

امام عینی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور علامہ نیمویؒ نے فرمایا کہ: اس کی سند حسن ہے۔ (نخب الافکار: ۲/۱۷۵، آثار السنن: ۱/۸۵)

تیسرے یہ کہ اس میں سری وجہری نمازوں کی تعیین نہیں ہے، ممکن ہے کہ سری نماز کے بارے میں فرمایا ہو، یا سکتاتِ امام کے وقت پڑھنے کے لئے کہا ہو، اور ہم سکتات اور سری نمازوں کے بارے میں مذہبِ احناف بیان کر چکے ہیں۔

اور مؤلف نے اس کے بعد امام بیہقی کی ''کتاب القراءۃ'' سے جو نقل کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ: سورۂ فاتحہ مت چھوڑ وخواہ امام جہر کرے یا نہ کرے۔ (حدیثِ نماز: ۹۴)

اس کی سند میں ایک راوی عقبہ بن عبداللہ الاصم ضعیف ہے، اس کے بارے میں ابن معین نے کہا کہ: ''لیس بشیء'' اور امام نسائی نے کہا کہ: ''لیس بثقۃ'' اور

فلاس نے کہا کہ: ''واہی الحدیث'' اور امام ابو حاتم نے کہا کہ: ''لین الحدیث''، امام ابوداؤد نے کہا کہ: ضعیف ہیں۔ (تہذیب التہذیب: ۲۱۷/۷)

معلوم ہوا کہ یہ اثر ضعیف ہے، اس سے احتجاج کرنا صحیح نہیں، نیز امام بیہقی نے اس کو ایک دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے، جس کے بارے میں علامہ ظفر احمد صاحبؒ نے اعلاء السنن میں فرمایا کہ: اس سند میں ابوطیب کرابیسی ہیں، جن کا پتہ نہیں چلا، کہ کون ہیں، اور حاشیہ میں لکھا کہ: ایک شخص کرابیسی لقب کے ہیں جن کا نام حسین بن علی الفقیہ ہے، لیکن ان کو کسی نے ابوالطیب سے ملقب نہیں کیا، اور کتاب انساب میں ''کرابیسی'' لقب کے دو شخص ہیں جن میں سے کسی کی کنیت بھی ابوالطیب نہیں ہے، لہٰذا اگر اس سے مراد یہی حسین بن علی ہیں تو وہ مختلف فیہ راوی ہیں، بعض نے ان کی توثیق کی، اور اگر اس سے مراد کوئی اور ہے تو معلوم نہیں کہ وہ کون ہے؟ (اعلاء السنن: ۸۱/۴)

دوسرے یہ کہ اس کو بھی استحباب پر محمول کرنا چاہئے نہ کہ وجوب پر، تاکہ دونوں قسم کی روایات کو جمع کیا جا سکے کہ اثبات وامر کو استحباب اور جواز پر محمول کیا جائے اور نفی کو نفیِ وجوب پر محمول کیا جائے اور یہی ہمارا عین مذہب ہے۔

حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا مسلک

مؤلف ''حدیث نماز'' نے امام بخاری کی ''جزء القراءۃ'' سے نقل کیا کہ حضرت مجاہد نے کہا کہ: امام کے پیچھے قراءت نہ کرے تو نماز لوٹائے اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ بھی اسی طرح فرماتے تھے۔ (حدیثِ نماز: ۹۴)

راقم کہتا ہے کہ: امام بخاریؒ نے اس کی کوئی سند پیش نہیں کی، اور ایسے معاملہ میں بے سند بات کو کون مانتا ہے؟ پھر یہ اعادہ والی بات دوسرے تمام ہی صحابہ کے خلاف ہے

حضرت مجاہد نے خود آیت: ﴿إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَ أَنْصِتُوْا﴾ [اعراف: ۲۰۴] کا شانِ نزول یہ بتایا کہ جب ایک انصاری صحابی نے قرأت کی اور رسول اللہ ﷺ نے سنی تو یہ آیت نازل ہوئی۔ (کتاب لقراءۃ: ۷۸)

پھر بھی آپ اعادہ کا حکم کیسے دے سکتے ہیں؟ نیز امام احمدؒ نے یہاں تک فرمایا کہ: ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کو یہ کہتے نہیں سنا کہ اگر امام جہراً قرأت کرے تو بھی مقتدی کو اس کی قرأت کافی نہ ہوگی، اور فرمایا کہ: ''یہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ ہیں، اور یہ امام مالک اہل حجاز میں سے ہیں، اور یہ امام ثوری اہل عراق میں سے ہیں، اور یہ امام اوزاعی اہل شام میں سے ہیں، اور یہ امام ابواللیث اہل مصر میں سے ہیں، ان حضرات نے یہ نہیں کہا کہ: آدمی نماز پڑھے اور اس کا امام قرأت کرے اور وہ خود قرأت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہے۔ (المغنی: ۱/۳۹۳)

تو حضرت مجاہد اور حضرت عبداللہ بن الزبیر سے یہ نقل یا تو صحیح نہیں یا اس کا مطلب وہ نہیں جو بیان کرتے ہیں، پس جواز واستحباب ہی پر ان کے اقوال کو بھی محمول کیا جائے گا، ورنہ دیگر صحابہ ان کے خلاف ہیں۔

پھر مؤلف کو اس نقل سے کیا فائدہ؟ کہ صحابہ کے اعمال واقوال ان کے یہاں معتبر وحجت نہیں۔ خصوصاً جب کہ قرآن وحدیث کے مخالف ہوں اور یہ قول بغیر تاویل کے لیا جائے تو خلافِ قرآن وسنت ہے؛ کیونکہ اعادہ کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نماز صحیح نہیں ہوئی، اور حدیث میں ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے، اور نماز صحیح ہے اور ''بخاری'' کی حدیث ابوبکرہ بھی اوپر گزر چکی ہے، جس میں رکوع میں شامل ہونے سے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ و مذہب

مؤلف ''حدیث نماز'' نے امام بخاری کی ''جزء القراءۃ'' سے نقل کیا کہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے قراءۃ خلف الامام کے بارے میں سوال ہوا تو آپ نے فرمایا کہ: صحابہ کرام سورۂ فاتحہ کو دل میں پڑھنے سے کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے اور ''کنز العمال'' سے نقل کیا کہ آپ نے فرمایا کہ جو امام کے ساتھ ہو وہ امام سے پہلے یا جب وہ سکتہ کرے، پڑھ لے۔(حدیثِ نماز:۹۴-۹۵)

میں کہتا ہوں کہ حضرت ابن عمر نے جو فرمایا ہے یہ بات بالکل مذہب احناف کے موافق ہے؛ کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، مگر امام کے ساتھ ہرگز نہ پڑھے، بلکہ سکتات میں پڑھے۔ اور یہ مؤلف کے دعوے کے بالکل خلاف ہے؛ کیونکہ وہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا مقتدی کے حق میں بھی واجب قرار دیتے ہیں، لہٰذا اس کو نقل کرنے سے ان کو کیا فائدہ کہ مدعی تو وجوبِ فاتحہ خلف الامام کا ہے اور دلیل میں استحباب یا عدمِ کراہت پیش کرتے ہیں، یا سکتاتِ امام میں پڑھنے کی بات نقل کرتے ہیں۔ نیز آپ تو دل میں پڑھنے کو فرما رہے ہیں نہ کہ زبان سے اور اس سے مراد تدبر و تفکر ہے جیسا کہ گزرا۔

دوسرے خود حضرت ابن عمرؓ سے ''مؤطا امام مالک'' اور ''مؤطا امام محمدؒ'' اور طحاوی میں عن مالک عن نافع سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے سوال ہوا کہ کیا کوئی امام کے ساتھ پڑھے؟ تو فرمایا: جب تم میں سے کوئی امام کے ساتھ نماز پڑھے تو اس کی قراءت ہی کافی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمر اگر امام کے ساتھ ہوتے تو نہیں پڑھتے تھے۔(مؤطا امام مالک:۲۹، محمد:۹۵، طحاوی:۱۶۰)

اور یہ سند اصح الاسانید کہلاتی ہے کہ امام مالک، نافع اور وہ ابن عمرؓ سے روایت کریں۔ امام عینی کہتے ہیں کہ: یہ سند غایت درجہ صحیح ہے۔(نخب الافکار:۵۶۹/۲)

نیز حضرت زید بن اسلم کہتے ہیں کہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے۔(مصنف عبدالرزاق:۱۴۰/۲)

اعلاء السنن میں علامہ ظفر احمد عثمانی نے کہا کہ: یہ صحیح سند ہے اور داؤد بن قیس مسلم کے راویوں میں سے ثقہ راوی ہیں۔(اعلاء السنن:۸۵/۴)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ کا مذہب ترکِ قرأت خلف الامام ہے، اگر چہ امام مالکؒ نے اس کو جہری نمازوں پر محمول کیا ہے، مگر امام محمدؒ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔غرض یہ کہ احناف کا فتوی آپ کے موافق ہے۔لہذا ہمارے مؤلف کو اس کو پیش کرنے سے کوئی نفع نہیں۔

حضرت عمرؓ کا فتوی

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے طحاوی کی ''شرح معانی الآثار'' اور امام بخاری کی ''جزء القرأۃ'' سے نقل کیا کہ حضرت یزید بن شریک ابو ابراہیم التیمی نے کہا کہ: میں نے حضرت عمرؓ سے قرأت خلف الامام کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا کہ: پڑھو، تو میں نے کہا کہ: اگر چہ میں آپ کے پیچھے ہوں؟ تو فرمایا کہ: ہاں! اگر چہ تم میرے پیچھے ہو، پھر میں نے کہا کہ: اگر چہ آپ قرأت کر رہے ہوں، تو فرمایا کہ: ہاں اگر چہ میں پڑھوں تب بھی تم پڑھو۔(حدیثِ نماز:۹۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے اس کے خلاف بھی فتویٰ منقول ہے۔ چنانچہ موسیٰ بن عقبہ صاحب مغازی سے مروی ہے کہ:

" أن رسول الله ﷺ و أبا بكر و عمر و عثمان كانوا ينهون عن القراء ة خلف الإمام " (نبی کریم ﷺ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ قرأت خلف الامام سے منع کرتے تھے۔(مصنف عبدالرزاق:۱۳۹/۲)

صاحب ''اعلاء السنن'' نے لکھا کہ یہ مرسل صحیح ہے، اور موسی بن عقبہ ثقہ صاحب مغازی ہیں، اور ان سے عبدالرزاق کا لقاء ممکن ہے۔ (اعلاء السنن: ۸۴/۴)

راقم کہتا ہے کہ: امکانِ لقاء صحت کے لیے کافی ہے، جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے، لہٰذا یہ روایت صحیح ہے اور مرسل ہے اور ہمارے نزدیک مرسل قابلِ احتجاج ہوتا ہے؛ کیونکہ ارسال کوئی قدح نہیں۔

نیز حضرت عمر سے امام محمد و امام عبد الرزاق نے روایت کیا کہ: آپ نے فرمایا کہ کاش جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اس کے منھ میں پتھر ہو۔ (مؤطا امام محمد: ۱۰۲، مصنف عبدالرزاق: ۱۲۸/۲)

اگر کوئی یوں کہے کہ یزید بن شریک کی روایت موصول ہے اور دوسری روایت مرسل اور مرسل سے موصول اولیٰ ہے، تو جواب یہ ہے کہ مرسل دوسرے دلائل سے حکم موصول میں ہو گیا؛ کیونکہ یہ قرآن و حدیث اور دیگر صحابہ کے فتاوی کے موافق ہے۔

چنانچہ حضرت علیؓ بن ابی طالب سے بھی مروی ہے کہ جو شخص قرأت خلف الامام کرے، وہ فطرت پر نہیں ہے۔ (مصنف عبدالرزاق: ۱۳۹/۲)

اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے، میں چاہتا ہوں کہ اس کے منہ میں انگارا ہو۔ (مؤطا امام محمد: ۱۰۱، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۳۰/۱)

الغرض دوسری روایت اگر چہ مرسل ہے مگر دیگر وجوہ کی بنا پر مقدم ہے۔

دیگر صحابہ و تابعین کی روایات

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد لکھا ہے کہ: عبداللہ بن مغفلؓ، حضرت انسؓ، حضرت علیؓ، حضرت عروہ بن الزبیرؓ، حضرت ابوسلمہؓ، محمد بن عمروؓ اور حضرت جابرؓ

سے بھی (مختلف کتابوں میں) امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کا ثبوت ہے۔ (ملخص از حدیثِ نماز:۹۶)

راقم کہتا ہے کہ: حضرت علیؓ، حضرت جابرؓ سے نہ پڑھنے کا ثبوت ہی قوی ہے، چنانچہ حضرت علی کا ایک اثر ہم نے اوپر نقل کیا تھا کہ آپ نے فرمایا کہ: جو امام کے ساتھ پڑھے وہ فطرت پر نہیں ہے، نیز آپ سے ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ امام کے ساتھ قرأت کرنا فطرت نہیں ہے۔ (مصنف عبدالرزاق:۱۳۸/۲)

یہ دوسری روایت اگرچہ ضعیف ہے؛ کیونکہ اس میں ابن ابی لیلی راوی ضعیف ہے، تاہم یہ پہلی روایت کی تائید تو کرسکتی ہے، اس کی تحقیق ''قلائد الازھار'' میں قابلِ مطالعہ ہے۔

اور حضرت جابر کا قول اوپر گزر چکا ہے کہ ''جو شخص کوئی رکعت سورۂ فاتحہ کے بغیر پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو''، اس روایت کو امام ترمذی نے ''حسن صحیح'' کہا ہے۔

اور حضرت انسؓ سے جو روایت ہے وہ حضرت ثابت بنانی نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالک ہمیں امام کے پیچھے قرأت کا حکم دیا کرتے تھے اور میں حضرت انسؓ کے پہلو میں کھڑا ہوتا تھا اور وہ سورۂ فاتحہ اور مفصل کی سورتوں میں سے کوئی سورت بھی پڑھتے تھے۔ (کتاب القراءۃ للبیہقی:۶۸)

مگر اس میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ ایک اور سورت کے پڑھنے کا بھی ذکر ہے جس کو کوئی بھی نہیں مانتا، نہ اہل حدیث مانتے ہیں اور نہ احناف مانتے ہیں، تو پھر اس کا کیا جواب ان حضرات کے پاس ہے جو اس سے استدلال کرتے ہیں؟ ان کا جو جواب ضم سورت کے بارے میں ہوگا وہی ہم سورۂ فاتحہ کے بارے میں دیں گے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مغفل سے جو روایت آئی ہے، اس کو امام بخاری نے اپنے جزء القراءۃ میں روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل ظہر وعصر کی پہلی دو رکعتوں میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ اور دوسری دو سورتیں پڑھتے تھے اور پچھلی دو رکعتوں میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے۔ (جزء القراءۃ: ۱۳)

مگر یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی سند کے ایک راوی عمر بن ابی سحیم کو اگرچہ امام ابن حبان نے ثقات میں داخل کیا ہے مگر امام ذہبی نے اس کو مجہول قرار دیا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۳۹۵/۷)

دوسرے اس میں صرف ان کے عمل کا ذکر ہے جس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ واجبی طور پر پڑھتے تھے، تیسرے یہ کہ آپ کا یہ پڑھنا بھی صرف ظہر وعصر میں تھا، باقی نمازوں میں پڑھنے کا ثبوت اس میں کہاں؟ چوتھے یہ کہ اس میں یہ بھی ہے کہ آپ پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ ایک اور سورت بھی پڑھتے تھے، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ امام کے پیچھے دیگر سورت پڑھنا جائز ہے۔ معلوم ہوا کہ اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ: جن حضرات سے بھی پڑھنا یا پڑھنے کا حکم دینا وارد ہوا ہے وہ یا تو علی سبیلِ الوجوب نہیں، بلکہ علی سبیلِ الجواز یا علی سبیلِ الاستحسان ہے، یا بعض صرف سری میں قرأت کے قائل ہیں اور بعض سکتات امام میں قائل ہیں، مطلقاً ہر نماز میں امام کے پیچھے وجوب کا قول ان آثار سے ثابت نہیں ہوتا، لہذا ہمارے مؤلف ''حدیث نماز'' کا ان سب کو اس طرح لپیٹ کر سب کو موجبین میں داخل کرنا، مقامِ حیرت ہے اور بے دلیل ہے۔

اس کے بعد مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا کہ: ہم نے ان اصحابِ کرام کا نام

اسی لیے لیا ہے کہ ان سے ممانعت (قرأت خلف الامام) کی دلیلیں بھی لائی جاتی ہیں۔تو عرض ہے کہ حنفی مذہب کا اصول ہے کہ جس راوی صحابی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ثابت ہو،تو وہ روایت ہی منسوخ ہے،یا پھر اس روایت کا مطلب ہی کچھ اور ہے۔اورالحمدللہ یہ ثابت ہوگیا کہ حکم صرف سورۂ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے کا ہے اور جہاں ممانعت ہے، وہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ دوسری قرأت کی ہے...........
..........پھر آگے چل کر کہا کہ :تمام صحابہ کا عمل سورۂ فاتحہ اقتداء کی حالت میں پڑھنے کا تھا۔(حدیثِ نماز:۹۶)

راقم کہتا ہے کہ:اول تو مؤلف ''حدیث نماز'' نے جن صحابہ کا ذکر کیا،ان سب کا عمل نقل نہیں کیا بلکہ بعض کا صرف قول ہی نقل کیا ہے،جیسے حضرت عمرؓ،ابن عمرؓ،ابن عباسؓ،ابن الزبیرؓ کا فتوی نقل کیا ہے،اور ہم نے یہ بتا دیا تھا کہ ان حضرات سے اس کے خلاف قوی سندوں سے ثابت ہو چکا ہے،لہذا اقوی کا اعتبار کیا جائے گا۔

دوسرے ان روایات سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، بلکہ پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے،مگر یہ کہ یہ پڑھنا وجوب کے طور پر تھا یا استحباب کے طور پر؟ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا، بلکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وجوب کا کسی کا بھی قول نہیں۔

پھر جن راوی صحابہ سے احناف نے ترکِ فاتحہ خلف الامام اختیار کیا ہے،ان صحابہ کرام کا عمل بھی اسی کے مطابق ہے،جیسا کہ اپنے موقع پر ہم واضح کریں گے۔ لہٰذا مؤلف کا بے سوچے سمجھے یہ قاعدہ لکھ دینا کہ صحابی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہوتو وہ منسوخ ہوتا ہے،قصورِفہم پر دلالت کرتا ہے۔

حدیث میں قرأت خلف الامام سے نہی آئی ہے

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ایک عنوان قائم کیا کہ ''تمام صحابہ سورۂ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے کے قائل تھے'' اوراس کے بعد مولانا عبدالحی صاحبؒ کی کتاب ''غیث الغمام'' سے نقل کیا ہے کہ: کسی روایت میں یہ نہیں آیا کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھو، یااس کے مثل کوئی سورت، یا یہ کہ نبی کریم ﷺ نے قرأتِ فاتحہ خلف الامام کومنع کیا، ایسا ہرگز وارد نہیں، جیسا کہ جانبِ مقابل میں قرأت فاتحہ للمقتدی پر دلالت کرنے والی حدیث پائی جاتی ہے، جیسے '' **لاتفعلوا إلابفاتحة الكتاب** ''۔ (ملخص از حدیثِ نماز:۹۸)

راقم کہتا ہے کہ: اولاً تو یہ بات بالکل اسی نہج کی ہے جو عوامی ذہنیت کی تراشیدہ ہوتی ہے، جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں کہیں یہ نہیں ہے کہ ڈاڑھی منڈانا حرام ہے لہذا یہ کام جائز ہے، مگر کیا اس شبہ کا کوئی درجہ ہے؟ اہل علم کے پاس اس کی کوئی حیثیت نہیں، اسی طرح یہ کہنا کہ ''کسی حدیث میں یہ نہیں آیا ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھو یا یہ کہ سورۂ فاتحہ سے کسی حدیث میں منع نہیں کیا'' اس کی بھی کوئی حیثیت نہیں، جبکہ متعدد احادیث میں مطلقاً امام کے پیچھے قرأت سے منع وارد ہے۔

چنانچہ ایک حدیث میں عبدالرحمٰن بن ثوبان حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:"ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقراءة فليس لأحد أن يقرأ معه "(جونماز کہ امام اس میں جہر کرے، کسی کواس میں قرأت کی اجازت نہیں۔ (کتاب القراءۃ للبیہقی:۱۴۴)

اس حدیث کوروایت کرکے امام بیہقی نے منکر کہا ہے مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں پیش کی کہ یہ کیوں منکر ہے؟ جبکہ اس کے تمام راوی ثقہ و قابل اعتبار ہیں، اور بظاہر کوئی علت اس میں نہیں ہے۔

اس میں جہری نمازوں میں پڑھنے کی ممانعتِ قولی آئی ہے،اور قرأت عام ہے سورۂ فاتحہ وغیر فاتحہ سب کو۔

دوسری روایت وہ ہے جس کودار قطنی نے عمران بن حصین سے روایت کیا کہ:
رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، اور ایک آدمی آپ کے پیچھے پڑھ رہا تھا، جب آپ ﷺ فارغ ہوئے تو فرمایا کہ: کس نے مجھ سے میری سورت کے ساتھ منازعت (جھگڑا) کیا؟ اس کے بعد " **فنهاهم عن ا لقراء ة خلف الإمام**"(پھر آپ نے قرأت خلف الامام سے منع فرمادیا)۔(دار قطنی:۳۲۶/۱)

امام دار قطنی نے اس روایت کو ذکر کے اس کے ایک راوی حجاج بن ارطاۃ کو " **فنهاهم عن القرأة خلف الإمام**" کی زیادتی میں متفرد قرار دیا ہے اور حجاج کو نا قابل احتجاج قرار دیا ہے۔

مگر حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے اس پر تعقب فرمایا اور عجلی، ثوری، شعبہ وغیرہ سے ان کی توثیق نقل فرمائی، اور یہ نقل کیا کہ ان پر انکار صرف ارسال وتدلیس کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔(بذل:۵۹/۲)

اس پر علامہ مہدی حسن صاحبؒ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں کہ: ہمارے یہاں تدلیس کوئی جرح نہیں اور امام ترمذی سے ان کی روایت کی تحسین نقل فرمائی، پھر "تنسیق النظام" سے نقل کیا کہ: اگر اس زیادتی کو غیر محفوظ بھی مانا جائے تو بھی نہی کے معنی آپ ﷺ کے قول کہ "مجھ سے منازعت کیا" سے بطریق اشارہ سمجھ میں آتے ہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے نہی عن القرأت خلف الامام ثابت ہوئی۔(قلائد الازھار:۲۳/۲)

راقم کہتا ہے کہ: لہٰذا مدعا اس سے ہمارا ثابت ہے کہ سری و جہری میں فاتحہ

وغیر فاتحہ کی قرأت مطلقاً ممنوع ہے، حاصل یہ کہ خاص سورۂ فاتحہ کے بارے میں نہ سہی مطلق قرأت سے نہی ثابت ہے، جس میں سورۂ فاتحہ سے نہی بھی ثابت ہو جاتی ہے، لہذا یہ کہنا کہ اس کے بارے میں نہی نہیں آئی صحیح نہیں ہے۔ (فللّٰہ الحمد)

دوسرے یہ کہ مولانا عبدالحی صاحبؒ کا مطلب اس عبارت سے صرف یہ بتانا ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ممنوع نہیں ہے، بلکہ جائز ہے؛ کیونکہ صریح طور پر اس سے نہی نہیں آئی ہے، اور یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ احناف کے نزدیک بھی اس شرط کے ساتھ قرأت خلف الامام جائز ہے کہ امام جہر نہ کر رہا ہو یا اس وقت جبکہ مخل استماع نہ ہو، لہذا مولانا مرحوم بھی یہی بتانا چاہتے ہیں، مگر اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے مؤلف ''حدیثِ نماز'' کو کیا نفع ہوا؟ جبکہ وہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کو واجب کہتے ہیں۔ کیا واجب اور جائز دونوں کا ایک مطلب ومفہوم ہوتا ہے؟

ایک لطیفہ

یہاں یہ لطیفہ بھی قابل توجہ ہے کہ مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے یہاں عنوان تو باندھا ہے کہ ''تمام صحابہ سورۂ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے کے قائل تھے'' اور اس کے تحت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی کے حوالے سے یہ بیان کیا کہ سورۂ فاتحہ سے نہی وارد نہیں ہوئی۔ کیا عجیب معنون وعنوان کا جوڑ اور ترجمۂ باب ودلیل میں کیا خوب مناسبت ہے؟ (فللّٰہ درالمؤلف)

علامہ ابن الہمام کا حوالہ یا دھوکہ

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ''عین الہدایۃ'' کے حوالہ سے ذکر کیا کہ امام ابن الہمام نے (حضرت عبادہ کی) ''ثقلت القراءۃ'' والی حدیث کے رواۃ کو ثقہ بتا کر

کہا ہے کہ: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھے۔ (عین الہدایہ: ۱/۴۲۹)

مگر یہ صریح دھوکہ دہی ہے؛ کیونکہ ''عین الہدایہ'' میں علامہ ابن الہمام سے صرف محمد بن اسحاق کی توثیق نقل کی ہے، آگے کا جملہ کہ ''اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ پڑھی جائے''، یہ قول ابن الہمام کا نہیں۔

اس کے بعد ملاحظہ فرمایئے کہ مؤلف نے اتنی عبارت تو نقل کر دی مگر اس کے بعد کا جملہ نقل نہیں کیا اور صاف خداع کا معاملہ کیا۔ ''عین الہدایہ'' میں مذکورہ جملہ کے بعد لکھا ہے کہ ''یہ تو امام شافعیؒ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام باقی ہے، جو عنقریب مذکور ہوگا''۔

اس سے معلوم ہوا کہ اوپر کی عبارت سے وہ کوئی اپنا نظریہ بیان نہیں کر رہے ہیں بلکہ امام شافعیؒ کے استدلال کا طریق وتقریر بیان کر رہے ہیں اور اس سے راضی نہیں، چنانچہ اس کے بعد اس استدلال کا خوب رد کیا ہے۔ (دیکھو: عین الہدایۃ: ۴۳۳-۴۳۴)

اس سے اندازہ کیجئے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نقل وروایت میں کس قدر علمی امانت داری کا پاس ولحاظ رکھتے ہیں؟

التفات

مؤلف ''حدیث، نماز'' نے ''عین الہدایہ'' سے جو عبارت نقل کی ہے، اس عبارت کے دوسطر بعد یہ بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ:

''ہمارے زمانے میں بعض جہال جن کو جہلِ مرکب یہ سمایا ہے کہ ان کو اجتہادی قوت ہے، میں نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اس نے اپنی کتاب میں وجوبِ فاتحہ کے

یہ دلائل جوامام شافعیؒ کے استدلال میں گزرے ہیں، نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ملنے سے رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہے، یہ ضعیف ہے۔اس کے بعد مسلم کی حدیث نقل کی کہ جس کو رکوع مل گیا اس کو رکعت مل گئی ۔(عین الہدایۃ:۴۲۹)

یہ ہمارے مؤلف کے بارے میں بالکل فٹ اوران کے بالکل مطابق ہے،انہوں نے بھی ادارکِ رکوع سے ادراکِ رکعت کے دلائل کوضعیف کہا تھا،ہم نے اس پر مفصل رد اوپر کر دیا ہے،مگر مؤلف کو یہ تمام چیزیں پڑھ کر بھی کوئی باک نہیں ہوتا اور روایاتِ صحیحہ کا خود ہی انکار و تضعیف کرتے ہیں اور خود ہی احناف کو الزام دیتے ہیں۔(**فیاللعجب!**)

علامہ عبدالحی کی عبارت کا مطلب

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے عنوان قائم کیا ہے:''سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کے تمام دلائل کا درجہ'' اس کے بعد مولانا عبدالحیؒ سے بحوالہ ''حاشیہ مؤطا امام محمد'' یہ عبارت نقل کی جس کا ترجمہ یہ ہے:''کسی بھی مرفوع صحیح حدیث میں قرأتِ فاتحہ خلف الامام سے نہی وارد نہیں ہوئی،جو کچھ(تارکین قرأت)مرفوعاً بیان کرتے ہیں، یہ یا تو بے اصل ہے یا صحیح نہیں ہے۔(حدیثِ نماز:۹۸)

راقم کہتا ہے کہ:یہاں کئی مناقشات ہیں:ایک تو یہ کہ مؤلف کا دعوے تو ہے عام اور دلیل میں جو عبارت پیش کی ہے وہ صرف یہ بتا رہی ہے کہ کسی مرفوع صحیح حدیث میں قرأت خلف الامام سے منع نہیں کیا گیا ہے۔اس سے اس سلسلہ کے تمام

دلائل کا درجہ کہاں سے اور کس منطق سے معلوم ہو گیا؟

دوسرے یہ کہ علامہ لکھنویؒ کا یہ بیان کہ ''کسی صحیح مرفوع حدیث میں نہی وارد نہیں'' یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس بارے میں قابل اعتبار احادیث وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے، لہٰذا اگر مولانا لکھنویؒ کو ان روایات کی تحقیق نہیں ہوئی، تو اس سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے علماء کو بھی اس کی تحقیق نہ ہو۔

تیسرے یہ کہ علامہ لکھنوی کی اس عبارت میں یہ بھی دیکھنا چاہئے تھا کہ آپ کیا کہنا چاہتے ہیں، بلا سوچے سمجھے اس کو نقل کر دینا بھی قابلِ حیرت وتعجب ہے!!

اہلِ بیان کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ کلام میں اگر کوئی قید مذکور ہو تو مقصودِ کلام وہی قید ہوتی ہے، اور یہاں مولانا عبدالحیؒ نے جس قسم کی حدیث کی نفی کی ہے اس کے ساتھ دو قیدیں لگائی ہیں: ایک مرفوع ہونے کی، دوسرے صحیح ہونے کی۔ اور علامہ کی مراد یہ ہے کہ کسی ایسی حدیث میں قرأت فاتحہ خلف الامام سے منع وارد نہیں ہوا جو مرفوع بھی ہو اور صحیح بھی ہو۔ رہا روایات موقوفہ میں نہیں وارد ہونا یا حسن احادیث میں وارد ہونا تو اس کی کی نفی آپ نہیں کر رہے ہیں، اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی روایت کو غیر صحیح کہنے سے حسن نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا علامہ کا مقصد یہ ہے کہ صحیح مرفوع حدیث میں نہی نہیں آئی ہے، ہاں حسن میں ہو سکتی ہے، اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ قابل اعتبار روایات میں نہی آئی ہے۔

جھوٹا اور غلط حوالہ

مؤلف ''حدیث نماز'' نے ''نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ'' سے نقل کیا ہے کہ:
امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کی احادیث ضعیف ہیں۔ (حدیثِ نماز: ۹۸)

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤلف کا دھوکہ اور تلبیس ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ

''نورالہدایہ'' میں دارقطنی وغیرہ سے دلائلِ احناف کی تضعیف نقل کرکے، اس کے مفصل جوابات دیے گئے ہیں۔ مؤلف ''حدیثِ نماز'' کوکم ازکم ذراتو خدا کا خوف ہونا چاہئے کہ ہمیں ایک دن خدا کے سامنے کھڑے ہوکر جوابدہی کرنی ہے، ہرجگہ اس طرح کا دھوکہ دینااورعوام کوفتنہ میں ڈالنا کیاایک نیک مسلمان جائز رکھ سکتا ہے؟ کیاعلماء کی جانب غلط بات کی نسبت کرنا روااوردرست ہے؟ کیااہلِ حدیث ہونے کا یہی نتیجہ وثمرہ ہے؟ مؤلف صاحب غورکرلیں اوراپنے گریبان میں منہ ڈال کردیکھیں کہ کیایہ ان کا کام حق پرستی اورخداترسی کے تحت ہواہے؟ یانفس پرستی اورخدافراموشی کے تحت؟

إذا صح الحديث فهو مذهبي

اس کے بعدامام الائمہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کامشہورمقولہ نقل کیا کہ ''جب حدیث صحیح ثابت ہوجائےتووہی میرامذہب ہے''، اس کے بعدلکھا کہ الحمدللہ یہ ثابت ہوگیا کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی حدیث نہ صرف مرفوع متصل اورصحیح ہے، بلکہ صحیح کی اونچی قسم متواتر ہے، پھر''غایۃ الاوطار'' سے نقل کیا کہ حدیث متواتر کامنکرکافر ہے۔(حدیثِ نماز:۹۹)

میں کہتا ہوں کہ: ہاں ''إذا صح الحديث فهو مذهبي '' بے شک امام صاحبؒ کامقولہ ہے، اسی لئے آپ نے ''إذا قرأ فأنصتوا'' والی حدیثِ صحیح کواپنا مذہب بنایا، اور''من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة'' والی حدیث کواپنا مذہب بنایااور''لاصلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب فصاعداً''کواپنامذہب بنایا کہ غیرمقتدی(منفروامام) کے لیےسورۂ فاتحہ اوردوسری سورت کوواجب قراردیا؛ کیوں کہ '' إلا أن يكون وراء الإمام'' بھی موقوفاً ومرفوعاً صحیح ثابت ہواہے،

لہٰذا اس استثناء کو بھی اپنا مذہب بنایا اور احناف نے بھی "لاصلوۃ "والی حدیث کو مان کر اس کو تسلیم کر کے اس کے مطابق عمل کیا کہ منفرد وامام پر سورۂ فاتحہ ودیگر سورت کو واجب کہا اور عمل کیا، نہ کہ انکار کیا۔ ہاں مقتدی پر سورۂ فاتحہ کو واجب کہنے والوں نے ان تمام احادیث کو ترک کر دیا۔ اب فرمایئے کہ تارکِ حدیث کون ہے؟

کیا یہ حدیث متواتر ہے؟

یہاں مؤلف ''حدیث نماز'' نے دعوی کیا ہے کہ حدیث : " **لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**'' متواتر ہے، مگر اس کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ حدیث خبرِ واحد ہے، نہ کہ متواتر، ہاں امام بخاریؒ نے اس کو متواتر قرار دیا ہے۔

ظاہر ہے کہ صرف دعوی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی، دلیل لائی جائے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کا انکار ہی کون کرتا ہے؟ انکار کرنے والوں کو پوچھا جائے کہ تم نے کفر کیوں کیا۔ احناف کے بارے میں مؤلف کا یہ نقل کرنا، مؤلف کے غایت تعصب کی دلیل ہے؛ کیونکہ احناف اس حدیث کا انکار ورد نہیں کرتے بلکہ اس کو دل وجان سے مانتے ہیں اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ امام ومنفرد کے لئے سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری ہے۔ اور صرف احناف نہیں بلکہ صحابہ میں حضرت جابر اور ائمہ میں امام احمد بن حنبل بھی یہی فرماتے ہیں۔ اس کا نام انکار کونسی زبان میں ہے؟

محدث سبذمونی کی روایت

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ سبذمونی ایک جھوٹا اور مجروح شخص تھا، اس نے بیان کیا کہ اسی (۸۰) صحابہ امام کے پیچھے قرأت سے منع کرتے تھے، پھر مؤلف نے علامہ عبدالحی صاحبؒ سے بحوالہ ''امام الکلام'' نقل کیا ہے کہ یہ بات

بے سند ہے، اس کا راوی سبز مونی محدثین کے نزدیک مجروح ہے اور پھر ان صحابہ میں سے بہت سوں سے اس کے خلاف ثابت ہے۔ اس کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے کہ: حضرت عطاء کہتے ہیں کہ: صحابۂ کرام سری و جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے قائل تھے۔ بولیے ان دونوں (سبز مونی و حضرت عطاء) میں سے صحابہ کرام کے بارے میں کس کی بات قبول کی جائے گی۔ (حدیثِ نماز:۹۹-۱۰۰)

راقم کہتا ہے کہ: ہم کسی خاص عدد کو بیان کیے بغیر یہ کہہ سکتے ہیں کہ بہت سے صحابہ منع کرتے تھے، ان میں سے دس کا ذکر اوپر آچکا ہے، اور موسیٰ ابن عقبہ کے مرسل میں اوپر ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کا ذکر آچکا ہے۔ لہٰذا اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ وسعد بن ابی وقاصؓ سے منع گزر چکا ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ سے منع وارد ہے۔ (قلائد الازہار:۳۸/۲)

اور ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے کہ فرمایا کہ: '' لا أعلم القراءة خلف الإمام من السنة '' (میں قرأت خلف الامام کو سنت میں سے نہیں جانتا)، علامہ نیمویؒ نے فرمایا کہ :اس کی اسناد صحیح ہے۔ (ابن ابی شیبہ: ۳۳۱/۱، والتعلیق الحسن:۹۰/۱)

غور کرنے کا مقام ہے کہ اگر تمام صحابہ قرأت خلف الامام کے قائل تھے اور پڑھتے تھے، جیسا کہ مؤلف نے حضرت عطاءؒ کے قول کا مطلب سمجھا ہے، تو کیا ابن سیرینؒ جو علومِ صحابہ کے ماہر و عالم تھے، اس کی سنیت کا انکار کرتے؟ اور محمد ابن سیرینؒ کوئی معمولی درجہ کے آدمی نہیں تھے، بلکہ حضرت سعید بن جبیرؒ سے زیادہ فقیہ و عالم تھے، یہ کہتے ہیں کہ قرأت خلف الامام سنت نہیں۔

اب دونوں باتوں میں تقابل کیجئے اور غور کیجئے کہ کیا اگر تمام صحابہ کا یہ عمل ہوتا اور پھر مؤلف کے دعوی کے مطابق وجوب کا ہوتا، تو محمد بن سیرینؒ کا یہ کہنا ممکن تھا؟ معلوم ہوا کہ حضرت عطاء نے جو فرمایا اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ حضرات قرأت خلف الامام کو جائز رکھتے تھے، واجب یا سنت نہیں۔ اسی کو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ صحابہ قرأت خلف الامام میں حرج خیال نہیں فرماتے تھے، یعنی جائز سمجھتے تھے۔ اب دیکھئے کہ کس کا قول روایت ودرایت کے موافق ہے۔

ہماری مراد یہ نہیں کہ کوئی بھی صحابی قرأت خلف الامام نہیں کرتے تھے، یا مستحب بھی نہیں سمجھتے تھے، بلکہ مراد یہ ہے کہ تمام صحابہ اس کے قائل نہیں تھے، ہاں بعض صحابہ پڑھتے بھی تھے اور بعض مستحب جانتے بھی تھے، مگر وجوب کے قائل اکے دکے تھے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ''فصل الخطاب'' سے نقل کیا تھا۔

حاصل یہ کہ صحابہ میں بے شمار ایسے بھی تھے جو نہیں پڑھتے تھے، البتہ منع کرنے والے کہ پڑھنے کو مکروہ خیال کرتے ہوں، یہ ان سے کم تھے، جیسا کہ بعض کا ذکر اوپر گزرا، ہاں جواز کے قائل زیادہ تھے، اسی کو حضرت عطاء نے بیان فرمایا ہے۔

قرأت خلف الامام سے فسادِ صلوۃ؟

مؤلف ''حدیث نماز'' نے مولانا عبدالحی لکھنوی کی کتاب ''امام الکلام'' سے نقل کیا ہے کہ: بعض لوگ قرأت خلف الامام سے فسادِ نماز کو صحابہ سے نقل کرتے ہیں، مگر یہ روایات غیر مستند ہیں۔ (حدیثِ نماز: ۱۰۰-۱۰۱)

راقم کہتا ہے کہ: یہ صحیح ہے کہ صحابہ سے یہ ثابت نہیں، مگر بعض ائمہ سے اس قسم کی روایات منقول ہیں، اگر چہ مختار نہ ہوں، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے ''فتاوی'' میں

ذکر کیا ہے۔(فتاوی ابن تیمیہ:۲۳/۲۶۶)

بہر حال یہ بات ممکن ہے کہ کوئی صحابی امام کے پیچھے قرأت کرنے سے فسادِنماز کے قائل ہوں،مگر ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اعتمادنہیں کیا جاسکتا،اسی لیے مولانا عبدالحی صاحبؒ نے اس کا ردفرمایا ہے،اوراحناف بھی یہی کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے سے نماز فاسدنہیں ہوتی، بلکہ پڑھنا جائز ہے۔

احناف کے دلائل

یہاں تک مؤلف کے ذکرکردہ دلائل وعبارات کامفصل ومدلل جائزہ لیا گیا ہے، اوراب یہاں ہم احناف کے دلائل اور مذہب احناف کاپورانظریہ پیش کریں گے، (انشاءاللہ العزیز) مگرصرف ان ہی دلائل کوپیش کریں گےجن سے مؤلف نے تعرض کیا ہے؛ کیونکہ اس مختصر سے رسالہ میں احاطۂ دلائل کی گنجائش نہیں ہے۔

پہلی دلیل: آیت شریفہ

قرآن پاک میں ہے کہ

﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ [الاعراف:۲۰۴]

(جب قرآن پڑھاجائےتواس کو(کان لگاکر)سنواورخاموش رہو؛تاکہ تم پررحم کیاجائے)

اس آیت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں کہ اس کا شانِ نزول کیا ہے؟بعض نے خطبۂ جمعہ کے بارے میں نازل ہونے کا دعوی کیا،اور بعض نے کچھ اورکہا،مگراکثرسلف سے منقول یہ ہے کہ یہ آیت امام کے پیچھے قرأت کے سلسلہ میں

نازل ہوئی، اور یہی قول صحیح ہے۔

امام بغوی نے اس سلسلہ کے اقوال نقل کر کے لکھا ہے کہ:" والأول أولاها وهو أنها في القراء ة في الصلاة ؛ لأن الآية مكية والجمعة وجبت بالمدينة ، واتفقوا على أنه مأمور به بالإنصات حالة ما يخطب الإمام " (ان اقوال میں سے پہلا قول سب سے بہتر ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ آیت نماز میں قرأت کرنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے؛، کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور نماز جمعہ مدینہ میں فرض ہوئی ہے، ہاں علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کے خطبہ دینے کی حالت میں خاموش رہنے کا حکم ہے) (معالم التنزیل:۳۱۸/۱)

اور امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ:

"وقول الجمهور هو الصحيح ،فإن الله سبحانه وتعالى قال: وإذا قرئ القرانُ فاستمعوا له و أنصتوا لعلكم ترحمون ، قال أحمد: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلاه"۔(اور اس بارے میں جمہور کا قول ہی صحیح ہے؛ کیونکہ اللہ تعالی نے کہا ہے کہ:''جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو سنو اور خاموش رہو، تا کہ تم پر رحم کیا جائے؛'' امام احمد نے کہا کہ لوگوں یعنی صحابہ نے اجماع کیا ہے اس پر کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی) (فتاوی ابن تیمیہ:۴۱۲/۲)

اور علامہ عبدالحی لکھنوی اپنی کتاب ''امام الکلام'' میں اس سلسلہ کے متعدد اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

''اب یہ بات خوب ظاہر ہوگئی کہ آیتِ شریفہ کی راجح تفسیر اور اس کا راجح شانِ نزول دوسرا قول ہے اور وہ یہ کہ یہ آیت قرأت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی، اور اسی قول کو بچند وجوہ ترجیح ہے: اول یہ کہ آثار واخبار اس قول کے

معارض نہیں ہیں، اور اہلِ علم کے نزدیک اس میں کوئی خدشہ اور مناقضہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ قول بغیر معارضات کے ائمۂ ثقات سے منقول ہے۔ تیسرے یہ کہ جمہور صحابہ کا یہی قول ہے، حتی کہ بعض نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، جیسا کہ بیہقی نے امام احمدؒ سے روایت کی تخریج کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: لوگوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی، اور ابن عبدالبر نے ''الاستذکار'' میں فرمایا کہ: یہ (آیت) اہلِ علم کے نزدیک قرآن کے نماز میں سننے کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور علماء نے اس میں اختلاف نہیں کیا کہ یہ اسی بارے میں نازل ہوئی نہ کہ دوسرے میں۔ پس معلوم ہوا کہ حنفیہ کے استدلال کو رد کرنے کے لیے اس آیت کو خطبہ کے بارے میں نازل ماننا یا اسی طرح دوسرے اقوال کو اختیار کرنا بالکل انصاف سے بعید ہے اور باوجود اس کو جاننے کے جو ہم نے ثابت کیا، دوسرے اقوال کا قائل ہونا ظلم واعتساف سے خالی نہیں۔ (امام الکلام: ۱۰۱)

اس بیان سے چند باتیں مستفاد ہوئیں:

(۱) آیت کے بارے میں اگرچہ بعض کا اختلاف ہے، مگر راجح قول یہ ہے کہ آیت قرأت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی۔

(۲) اسی پر صحابہ کرام کا اتفاق ہے، اسی طرح علماء کا اور جو اس سے اختلاف کرتے ہیں ان کا یہ قول لائق التفات نہیں۔

(۳) دوسرے اقوال کو اختیار کرنا جادۂ انصاف سے بعید ہے۔

احناف کا طریقِ استدلال

اس آیتِ شریفہ میں دو چیزوں کا حکم دیا گیا ہے، استماع اور انصات، استماع

(سننا) یہ جہری نمازوں کے ساتھ خاص ہے؛ کیونکہ سننا اسی وقت ہوگا جب کہ کوئی شئی مسموع بھی ہو، اور انصات (خاموشی) یہ عام ہے، اور اس لئے جہری وسری دونوں نمازوں میں ہوسکتا ہے؛ کیونکہ انصات کے معنی خاموش رہنے کے ہیں، چنانچہ ''قاموس'' میں ہے:"نصت ینصت وأنصت وانتصت:سکت"۔ (القاموس المحیط :۱/۹۸)

اس سے معلوم ہوا کہ انصات کے معنی خاموش رہنے کے ہیں، البتہ " أنصت له" کے دو معنی ہیں، جیسا کہ قاموس ہی میں ہے: ایک" سکت له" (یعنی خاموش رہا) دوسرے:" استمع لحدیثه" (یعنی اس کی بات کی طرف کان لگایا) مگر چونکہ آیت میں پہلے استماع کا ذکر ہوگیا، تو اب انصات کے معنی سکوت کے متعین ہوگئے، اگر یہاں بھی استماع ہی مراد لیں، تو تکرار ہوگا، اور تکرار سے تاسیس اولی ہے، لہٰذا یہاں انصات کے معنی سکوت کے ہونا چاہئے۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہوگیا کہ مقتدی کو سری و جہری دونوں نمازوں میں خاموشی کا حکم ہے اور جہری میں خاموشی کے ساتھ ساتھ کان لگا کر قرأت سننے کا بھی امر ہے۔ (مزید اس کی تفصیل اعلاء السنن:۴/۴۷ میں دیکھی جائے)

امام بیہقی کے اعتراض کا جواب

اس موقعہ پر امام بیہقی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ: اس آیت میں سکوت کا حکم تو ہے، مگر یہ باتیں کرنے سے سکوت کا حکم ہے کہ صحابہ پہلے نماز میں بات کرتے تھے اور دوسرے یہ کہ یہ سکوت کا حکم جہر بالقرأت سے ہے، نہ کہ قرأت سے۔ (کتاب القراءۃ:۷۸)

راقم کہتا ہے کہ: جی ہاں بات کرنے سے بھی سکوت کا حکم آیا ہے، مگر اس سے

یہ کہاں لازم آیا کہ قرأت سے سکوت کا حکم نہیں؟ ایک آیت کے متعدد شان نزول ہو سکتے ہیں، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''الفوز الکبیر'' میں تصریح کی ہے، اسی طرح علامہ سیوطی نے ''لباب التنزیل'' کے مقدمہ میں اور ''اتقان'' میں تصریح کی ہے۔

بہرحال اس سے انکار کرنا کہ یہ آیت قرأت خلف الامام کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے، بقول علامہ عبدالحی صاحبؒ کے بعید از انصاف وسراسر اعتساف ہے۔

اور اس انصات کو انصات عن الجہر پر محمول کرنا تو عجیب ہی نہیں بلکہ حیرت انگیز بھی ہے؛ کیونکہ انصات مطلقاً خاموش رہنے کو کہتے ہیں، اس میں بالکل ہی پڑھا نہیں جاتا، ورنہ وہ انصات نہیں۔

رہا امام بیہقی کا آہستہ قرأت کو سکوت قرار دینا اور انصات کے اس کے منافی نہ ہونے پر ''بخاری'' کی ایک روایت سے استدلال کرنا تو یہ بھی خالی از بحث و نظر نہیں، تفصیل اس کی یہ ہے کہ بخاری کے ''باب ما یقرأ بعد التکبیر'' میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ تکبیر اور قرأت کے درمیان سکوت فرماتے تھے، ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ: میں نے پوچھا کہ یہ سکوت کیا ہے؟ تو فرمایا: میں '' اللھم باعد بینی '' والی دعاء پڑھتا ہوں، اس سے امام بیہقیؒ نے سمجھا کہ سکوت اور سری قرأت میں منافات نہیں۔ مگر یہ استدلال غلط ہے، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ: یہاں سکوت کا اطلاق قرأت سری پر نہیں ہوا ہے، جیسا کہ امام بیہقی نے سمجھا، بلکہ مراد سکوت سے سکوت عن التکبیر ہے (کہ آپ تکبیر پڑھ کر خاموش ہوئے) تو یہ ماقبل سے متعلق ہے نہ کہ مابعد سے (فیض الباری: ۲/۲۶۸)

میں کہتا ہوں کہ: اگر ایسی ہی بات ہے جیسا کہ امام بیہقی نے کہا ہے، تو پھر سکوت تو '' تکلم بالجھر '' پر بھی بولا جا سکتا ہے، چنانچہ بولتے ہیں ''سَکَتَ عَلَیۡہِ''

(یعنی اس پر رد نہیں کیا)، اگر کوئی کسی کی توثیق و تصدیق کرے تو بھی بولتے ہیں: "سکت علیه" تو کیا اس پر بھی سکوت کا اطلاق ہوگا؟ اگر ہوگا تو پھر جہر وسر تو کوئی چیز ہی نہیں رہے گی۔

معلوم ہوا کہ " سکت علیه" کے معنی یہ ہیں کہ رد کرنے سے خاموش رہا، اگر چہ دوسرا کلام کیا ہو، اسی طرح مذکورہ حدیث میں قرأتِ سری پر سکوت کا اطلاق نہیں، بلکہ تکبیر سے فارغ ہونے کو سکوت کہا گیا ہے۔ (فافهم و تدبر)

الغرض یہ آیت کریمہ مذہبِ احناف پر صاف وصریح ہے کہ سری و جہری میں قرأت نہ کی جائے، بلکہ خاموش کھڑا رہے اور سنا کرے۔

امام بخاریؒ کے اعتراضات

امام بخاری نے ''جزء القراءۃ'' میں احناف پر اس سلسلہ میں اعتراضات کی بھر مار کی ہے، اور اس آیت سے حکمِ انصات اخذ کر کے قرأت سے منع کرنے پر احناف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر کوئی تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت کے وقت آئے تو احناف اس کو ثناء پڑھنے کی اور خود تکبیر تحریمہ کہنے کی اجازت دیتے ہیں، نیز فجر میں جماعت کی اقامت کے بعد فجر کی سنتیں پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ (جزء القراءۃ:)

ان کے مفصل جوابات علماء احناف نے دئے ہیں، مختصر یہ کہ تکبیرِ تحریمہ ہمارے یہاں شرطِ نماز ہے اور شرط شیٔ سے خارج ہوتی ہے، لہذا یہ نماز میں داخل ہی نہیں، لہذا تکبیر کے وقت حکم انصات واستماع ابھی متوجہ ہوا ہی نہیں، اس لئے حنفیہ تکبیر تحریمہ کے وقت تکبیر کہنے کی اجازت دیتے ہیں، یہ حکم خاموشی و سننے کا نماز میں داخل ہونے کے بعد کا ہے، خارجِ نماز استماع وانصات اگر چہ واجب، جیسا کہ مشہور قولِ

حنفیہ ہے، مگر اسکو اتنا عام رکھنا کہ تکبیرِ تحریمہ کے لئے بھی اجازت نہ دی جائے، یہ تحکم ہے، پھر یہ محقق قول بھی نہیں ہے، حضرت اشرف علی تھانویؒ نے اس قولِ مشہور پر رد فرمایا ہے، اور محقق قول یہ ذکر کیا ہے کہ خارج نماز قرأت کا سننا اور خاموشی واجب نہیں ہے۔ (بیان القرآن: ۳۲۳/۴)

اور ثناء کا اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا؛ کیونکہ احناف امام کی قرأت سے پہلے ثنا پڑھنے کا حکم کرتے ہیں، نہ کہ قرأت کے وقت اور جو بعد میں آئے اسکو بھی یہی حکم ہے کہ نہ پڑھے۔ اور سنتِ فجر کا اعتراض بھی غلط ہے؛ کیونکہ احناف خود یہ کہتے ہیں کہ سنتِ فجر مسجد میں نہ ہو، بلکہ باہر ہو، یا مسجد کے دروازے کے پاس ہو، پھر اعتراض کیا ہے؟ نیز یہ داخلِ نماز بھی نہیں، اور استماع وانصات کا حکم داخل فی الصلوۃ کو ہے۔

جماعت مدینہ میں یا مکہ میں

مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس آیت کو لکھنے کے بعد لکھا کہ:

''یہ آیت نماز با جماعت فرض ہونے سے پہلے مکہ میں نازل ہوئی ،اور نماز با جماعت مدینہ میں فرض ہوئی، اور کسی چیز کے فرض ہونے سے پہلے اس کے مسائل بیان کرنا امر محال ہے۔'' (حدیثِ نماز: ۱۰۱)

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے جو کہا کہ جماعت کی فرضیت مدینہ میں ہوئی ہے محض خام خیالی اور وہم ہے، جماعت سے نماز پڑھنے کا مشروع ہونا اول نبوت ہی سے تھا، چنانچہ:

(۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے، جس میں نبی کریم ﷺ کے ایک سفر کا قصہ بیان ہوا ہے، جس میں جنات کا آپ کی قرأت سننا مذکور ہے، اسی روایت میں یہ الفاظ ہیں: '' وهو يصلى بأصحابه صلاةَ الفجر'' کہ آپ اپنے اصحاب کو

نمازِ فجر پڑھا رہے تھے۔(بخاری:۳۴۷/۲، مسلم:۱۸۴/۱)

یہ واقعہ مکہ کا ہے، علامہ نووی اسی حدیث کے تحت فرماتے ہیں: کہ حدیث ابن عباس اول امر نبوت کی ہے، جب کہ جن آئے اور'' قُلْ اُوْحِیَ الخ '' کی قرأت سنی۔(شرح مسلم:۱۸۴/۱)

اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے ''فتح الملہم ''میں نقل کیا ہے کہ: مورخ ابن سعدؒ نے اس واقعہ کو نبوت کے دسویں سال کا قرار دیا ہے، اور اس صورت میں بھی اس کا مکہ ہی میں ہونا ظاہر ہے۔ پھر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے ابن سعد کے قول پر قیل وقال نقل کر کے بحوالہ ابن حجر لکھا ہے کہ آثار واخبار اسی کو بتاتے ہیں کہ یہ واقعہ اول بعثت کا ہے اور یہی معتمد ہے، پس یہ جنات کا قصہ اولِ بعثت کا ہے۔(فتح الملہم:۳/۲۷)

علامہ نووی اسی حدیث کے تحت فوائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: اس سے اثبات ہوا کہ جماعت کی نماز سفر میں مشروع ہے اور یہ کہ یہ اولِ نبوت سے ہی مشروع ہے۔(شرح مسلم:۱۸۴/۱)

(۲) مسلم نے ابو مسعود سے اور ترمذی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ: حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور آپ نے حضور اقدس ﷺ کو نماز پڑھائی، ''ترمذی''میں ''عند البیت ''(یعنی بیت اللہ کے پاس) کے الفاظ بھی ہیں۔ (مسلم:۱۲۱/۱و۲۲۲/۱،ترمذی:۲۱/۱)

اور عبدالرزاق کی روایت میں یہ بھی ہے کہ جبرئیلؑ نے نماز پڑھائی، رسول ﷺ نے پڑھی اور محمد ابن اسحاق نے ''کتاب المغازی''میں لکھا ہے کہ امامت کا واقعہ اسی صبح کا ہے، جس کی رات میں نماز فرض کی گئی اور لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔(فتح الملہم:۱۸۹/۲)

ظاہر ہے کہ یہ امامتِ جبرئیل جو بیت اللہ کے پاس ہوئی، مکہ ہی میں تو ہے، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ معراج کا واقعہ مکہ ہی میں پیش آیا، اس سے صاف معلوم ہوا کہ جماعت کی نماز مکہ میں مشروع ہوئی ہے۔

(۳) مکہ میں مشروعیتِ جماعت کی تائیداس آیت سے بھی ہوتی ہے﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ خَاشِعَةً اَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوْا يُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ وَهُمْ سَالِمُوْنَ** ﴾[القلم:۲۹]

(جس دن حق تعالی شانہ ساق کی تجلی فرمائیں گے (جو ایک خاص قسم کی تجلی ہوگی) اور لوگ اسی دن سجدہ کے لئے بلائے جائیں گے، تو یہ لوگ سجدہ نہ کرسکیں گے، انکی آنکھیں شرم کے مارے جھکی ہوئی ہوں گی اور ان پر ذلت چھائی ہوئی ہوگی، اس لئے کہ یہ لوگ دنیا میں سجدہ کی طرف بلائے جاتے تھے جبکہ صحیح سالم تندرست تھے (پھر بھی سجدہ نہیں کرتے تھے)۔

اس آیت کی منجملہ تفاسیر کے ایک تفسیر ابن مردویہ نے حضرت کعب احبار سے نقل کی ہے، وہ قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ: یہ آیت فرض نمازوں کو جماعت سے ایسی جگہ پڑھنے کے بارے میں نازل ہوئی، جہاں اذان ہوتی ہو (یعنی جماعت کی نماز مراد ہے) اور یہ آیت سورۂ قلم کی ہے جو مکی ہے، تو اگر مکہ میں جماعت کا حکم نہ ہوا ہوتا تو اس وقت اس کے نہ کرنے پر وعید کیوں نازل ہوتی؟

اور امام رازی نے اس آیت کی تفسیر یہی کی ہے کہ جو لوگ جماعت کی نماز میں شرکت نہ کرتے تھے، ان کو قیامت میں سجدہ کی استطاعت نہ ہوگی، اور وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں جماعت میں نہ آنے والے پر وعید بیان کی گئی ہے۔ (تفسیر کبیر: ۸۵/۳۰)

اورحضرت امام ثناءاللہ پانی پتیؒ اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ:

" فالذين لا يستطيعون السجود هم المؤمنون الذين لم يكونوا مصلين أصلا أو لم يكونوا مصلين بجماعة الا اتقاء كأهل الأهواء من الروافض و غيرهم أو كانوا يسجدون رياء للناس من غير إخلاص في العمل "(پس ان لوگوں سے مراد جوسجدہ نہ کرسکیں گے یا تو وہ مومن ہیں جو بالکل ہی نماز نہیں پڑھتے تھے یا وہ مومن مراد ہیں جو جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھتے تھے مگر صرف ڈر کر، جیسے روافض وغیرہ میں سے ہوا پرست لوگ، یا وہ مومن مراد ہیں جو دکھاوے کے لئے بغیر اخلاص کے نماز پڑھتے تھے) (التفسیرالمظہری:۴۲/۱۰)

الغرض نماز با جماعت کی مشروعیت مکہ ہی میں ہوگئی تھی اور پڑھی بھی جاتی تھی، البتہ حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے پہلے چھپ کر گھروں میں یا کسی اور مقام پر صحابہ نماز پڑھتے تھے، جب حضرت عمرؓ ایمان لائے تو پھر بیت اللہ میں با قاعدہ نماز ہونے لگی، جیسا کہ یہ بات مشہور ہےاور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

اس سے مؤلف کے خیالات واہیہ کا اندازہ خوب خوب ہوگیا اور اس سے مؤلف کی قصورِنظری بھی واضح ہوگئی اور یہ ثابت ہوگیا کہ جماعت کے ساتھ نماز کی مشروعیت مکہ مکرمہ ہی میں ہوگئی تھی۔

سلف کا اتفاق

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے آگے لکھا ہے:

''تھوڑی دیر کے لئے ہم مان لیتے ہیں کہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی، تو اس کا شانِ نزول نماز ہی ہے، اس کے متعلق سلف کا اتفاق نہیں، بہت سے اس کو خطبہ کے بارے میں مانتے ہیں ۔اس کے بعد''عین

الھدایہ'' سے نقل کیا کہ کافروں نے قرآن کی آواز نہ سننے کے لئے آپس میں کہا کہ: قرآن مت سنو اور شور مچاؤ، اس کے جواب میں اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی۔''(حدیثِ نماز:۱۰۲)

میں کہتا ہوں کہ: آیت کو مدنیہ کون کہتا ہے کہ آپ تھوڑی دیر کے لئے اس کو مدنی مانیں، اور ہم نے اوپر علامہ عبدالحی صاحبؒ کے حوالہ سے امام احمدؒ کا قول نقل کیا تھا کہ سلف کا اسی پر اجماع ہے کہ یہ آیت قرأت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی، نیز علامہ عبدالحی صاحبؒ نے لکھا تھا کہ: اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، تو پھر اس کو اتفاقِ سلف نہیں کہا جائے گا؟ رہے بعض لوگ جو اختلاف کرتے ہیں، ان کا اختلاف کرنا اس اجماع کا قادح نہیں ہوسکتا، کیونکہ کسی کسی کا اختلاف جمہور کے اجماع کے بعد کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ دوسرے اس سے استدلال کرنے کے لئے اس پر اجماع ہونا کیا ضروری ہے؟ کہ جب تک سب کا اجماع نہ ہو، استدلال درست نہ ہو، بلکہ اس کا ارجح واقوی ہونا کافی ہے، لہذا اس سے استدلال صحیح ہوگیا، اور یہ ہم حنفیہ نے ہی نہیں، بلکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بھی اس آیت سے قرأت خلف الامام کے انکار پر استدلال کیا ہے۔

چنانچہ جب آپ نے لوگوں کو امام کے ساتھ قرأت کرتے سنا تو بعدِ فراغت فرمایا کہ: ''أما آن لكم أن تفقهوا ، أما آن لكم أن تعقلوا : ﴿ **وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ** ﴾ كما امر كم الله۔ (کیا تمہارے سوچنے سمجھنے کا وقت نہیں آیا کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، جیسا کہ اللہ نے حکم فرمایا ہے)(رواہ الطبری:۶/۱۶۱، قال العثمانی: ورجالہ ثقات فالحدیث صحیح بلاغبار، اعلاء السنن:۴/۴۴)

غرض یہ کوئی قاعدہ نہیں کہ بغیر اجماع کے اس سے استدلال درست نہ ہو اور جو

حضرات اس آیت کوخطبہ کے بارے میں مانتے ہیں، ان کا جواب ہم نے پہلے لکھ دیا کہ یہ خلافِ تحقیق اور بعید از انصاف ہے اور ''عین الہدایہ'' سے جو نقل کیا کہ یہ آیت کفار کے بارے میں نازل ہوئی، اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ یہ آیت نماز کے سلسلہ میں ہے ہی نہیں؟ کیا ایک آیت کے متعدد شان نزول نہیں ہو سکتے؟ پھر خود ''عین الہدایہ'' ہی میں اسی موقعہ پر لکھا ہے کہ یہ عام ہے، جس کی فرمانبرداری اہل ایمان کو بدرجہ اولی لازم پڑی۔ پھر لکھا کہ اہل ایمان پر ہر حالت میں اس کی تعلیم واجب ہے اور خاص نماز کی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ پھر ''تفسیر ابن کثیر'' سے اس کا نماز کے بارے میں ہونا بیان کیا کہ: یہ خاموشی کا حکم فرض نماز کی حالت میں زیادہ تاکید کے ساتھ ہے جبکہ امام جہر کر رہا ہو۔ (عین الہدایہ: ۱/۵۵۰-۵۵۱)

مگر افسوس کہ مؤلف ''حدیث نماز'' کو صحیح بات نظر ہی نہیں آتی، اس کو کیا کیا جائے اور اس کا کسی کے پاس کیا علاج ہے؟

زبردستی وزیادتی؟

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا کہ:

''اس آیت سے نماز میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کی دلیل لینا زبردستی ہی نہیں، زیادتی بھی ہے۔ اس طرح کہ قرآن مجید جن پر نازل ہوا یعنی رسول اللہ ﷺ نے خود جب سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا اور امت کے طبقۂ اول صحابہ کرام وغیرہ نے پڑھا اور پڑھنے کا فتوی دیا، تو اب ہم کون ہوتے ہیں اس آیت کی آڑ لے کر مقتدی کو سورۂ فاتحہ سے روکنے والے؟''
(حدیثِ نماز: ۱۰۲)

غور فرمایئے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس آیت کو قرأت خلف الامام کے

بارے میں ماننے کو زبردستی اور زیادتی قرار دیا ہے، جب کہ جمہور علماء اور صحابہ اس کو قرأت خلف الامام کے بارے میں مانتے ہیں، اگر یہ زیادتی وزبردستی ہے، تو ہمیں بہت خوشی ہے کہ اس زبردستی وزیادتی میں ہمارے ساتھ بہت سارے صحابہ، فقہاء اور علماء ہیں اور خود رسول اللہ ﷺ بھی ہیں۔ چنانچہ آپ ﷺ نے اس آیت کے موافق حکم صادر فرمایا کہ " اِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا "(جب امام پڑھے تو خاموش رہو)

اور جو مؤلف نے کہا کہ آپ ﷺ نے اور صحابہ نے اور دیگر علماء نے سورۂ فاتحہ پڑھا اور پڑھنے کا حکم دیا، تو اس بارے میں گذارش ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتدی کے لئے حکم نہیں دیا، بلکہ جب خود کسی صحابی نے حالتِ اقتداء میں پڑھا، تو آپ ﷺ نے بادلِ ناخواستہ اجازت عطا فرمائی کہ تم پڑھنا ہی چاہتے ہو تو پڑھو، چنانچہ بعض روایات میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں کہ جب کسی نے آپ کے پیچھے قراءت کی تو آپ نے فرمایا:

'' منكم من أحد يقرأ شيئاً من القرآن ''(کیا تم میں کوئی ہے جو کچھ قرآن پڑھتا ہو؟)(دارقطنی:۱/۳۲۰)

آپ ﷺ نے یہ نہیں پوچھا کہ تم سب پڑھتے ہو؟ کیونکہ آپ نے مقتدی کے لئے کبھی فاتحہ یا غیر فاتحہ کسی بھی چیز کو مشروع ہی نہیں کیا تھا، جب کسی نے پڑھا تو آپ نے یہ سوال کیا اور پھر مرجوح اباحت واجازت دی۔

اور جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو سوال کیا کہ کیا تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھتا ہے؟ یہ اصل قرأت کے بارے میں سوال نہیں تھا، بلکہ کسی نے جہر کر دیا، تو آپ ﷺ نے جہر کے بارے میں پوچھا اور جہر سے منع کیا، یہ بات صحیح نہیں؛ کیونکہ اگر آپ ﷺ کو یہ معلوم ہوتا کہ صحابہ قرأت کرتے ہیں اور آپ ﷺ

صرف جہر کے بارے میں سوال کرتے تو یہ سوال فرماتے کہ کس نے جہر کیا؟ مگر آپ تو فرماتے ہیں کہ کسی نے قرأت کی یا تم میں سے کوئی قرأت کرتا ہے؟ کیا یہ اس پر صریح دلیل نہیں کہ صحابہ نہیں پڑھتے تھے، اور کسی نے پڑھا تو آپ ﷺ نے کراہت ظاہر کرتے ہوئے، استعجاب سے سوال فرمایا کہ کیا کوئی امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے؟

اور قرأت خلف الامام کا رواج نہ ہونے پر یہ واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ رجاء بن حیوۃ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ: میں نے حضرت عبادہؓ کے پاس کھڑے ہوکر نماز پڑھی اور میں نے آپ کو امام کے پیچھے قرأت کرتے سنا، جب ہم نماز سے فارغ ہوئے، تو ہم نے کہا، اے ابوالولید (یہ حضرت عبادہؓ کی کنیت ہے) کیا آپ امام کے پیچھے قرأت کرتے ہیں؟ تو فرمایا تیرا ناس ہو، بغیر قرأت کے نماز نہیں ہوتی۔ (مصنف عبدالرزاق: ۱۳۰/۲)

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ امام کے پیچھے قرات کرنے کا رواج نہیں تھا، ورنہ یہ سوال کیوں ہوتا؟ رہے حضرت عبادہ تو یہ آپ نے اپنے اجتہاد سے سمجھ لیا تھا کہ مقتدی پر بھی قرأت ہے۔

اسی بات کو علامہ ابن تیمیہ نے لکھا کہ:

" ففي هذا الحديث بيان أن النبيﷺ لم يكن يعلم هل يقرء ون وراء ه بشيء أم لا، ومعلوم أنه لو كانت القراء ة واجبة على المأموم لكان قد أمرهم بذلك ،وأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز ولو بين ذالك لهم لفعله عامتهم ،لم يكن يفعله الواحد والاثنان منهم ولم يكن يحتاج إلى استفهامه ، فهذا دليل على أنه لم يوجب عليهم قراء ة خلفه حال الجهر "

(اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ نبی کریم ﷺ یہ نہیں جانتے تھے کہ صحابہ آپ

کے پیچھے پڑھتے ہیں یا نہیں؟ اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر مقتدی پر قرأت واجب ہوتی تو آپ ﷺ ان کو اس کا حکم دیتے؛ کیونکہ وقت ضرورت بیان کرنے میں تاخیر جائز نہیں، اور اگر آپ نے اس کو بیان کیا ہوتا تو تمام صحابہ اس پر عمل بھی کرتے، اور صرف ایک دو حضرات عمل نہ کرتے اور نہ آپ ﷺ کو اس کے بارے میں پوچھنے کی ضرورت ہوتی، پس یہ دلیل ہے اس کی کہ آپ ﷺ نے جہر کی حالت میں اپنے پیچھے قرأت کو واجب نہیں کیا تھا) (فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ:۳۱۶/۲۳)

الغرض مؤلف کا دعوی کہ صحابہ اور دیگر فقہاء وائمہ سب ہی امام کے پیچھے پڑھنے کے قائل ہیں، بلا دلیل دعوی ہی دعوی ہے، اب غور کرلیں کہ اس آیت کو فاتحہ خلف الامام سے منع کرنے کے بارے میں ماننا زیادتی وزبردستی ہے، یا نہ ماننا؟

اور مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے جو یہ کہا کہ ہم کون ہوتے ہیں فاتحہ پڑھنے سے روکنے والے؟ تو بیشک نہ مجھے حق ہے نہ آپ کو، یہ تو اللہ ورسول کا حق ہے اور قرآن وحدیث سے اس سے منع کرنا ثابت ہو گیا۔

مؤلف کی عجیب زیادتی

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد لکھا ہے کہ:

''تاہم زبردستی گھسیٹ گھساٹ کر اس آیتِ کریمہ کو نماز میں آہستہ آواز سے بھی سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کے بارے میں بیان کرتے ہو، تو اس کے آگے ہی دوسری آیت سے کیوں دامن بچاتے ہو۔ دوسری آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آہستہ آواز میں صبح وشام کی جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ پڑھ لیا کرو۔ چنانچہ دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيْفَةً وَّدُوْنَ

الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ وَلاَ تَكُنْ مِّنَ الغَافِلِيْنَ۔﴾

[اعراف، آخری رکوع] (ترجمہ: اپنے رب کا ذکر (یعنی سورۂ فاتحہ آہستہ اپنے جی میں) پڑھ، گڑگڑاتے ہوئے، بغیر آواز کے (یعنی آہستہ) صبح (کی نماز میں) اور شام (کی دونوں نمازوں میں) اور نہ ہوجاؤ (سورۂ فاتحہ سے) غفلت برتنے والوں میں سے (حدیثِ نماز:۱۰۳)

مؤلف ''حدیث نماز'' کو یادرکھنا چاہئے کہ آپ کے اس من گھڑت استدلال سے احناف کا استدال باطل نہیں ہوجاتا، بلکہ اس پر کوئی داغ بھی نہیں آتا، ہاں مؤلف کی رسائی فہم وقوتِ اجتہاد کتنی عالی ہے، یہ البتہ خوب واضح ہوجاتا ہے۔

اس استدلال کے جواب کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ خود مؤلف نے آگے چل کر کہہ دیا کہ یہ آیت اس کے بارے میں نہیں ہے، مگر اس کے ساتھ ''إذا قرأ القرآن'' کو بھی فاتحہ خلف الامام سے غیر متعلق قرار دیا ہے، جس کا جواب اوپر کی سطور سے ہوچکا ہے، البتہ یہاں اتنا میں بھی کہتا ہوں کہ مؤلف کو ذرا سیاقِ کلام کو بھی دیکھنا چاہئے کہ آیا یہ استدلال کسی بھی طرح درست ہوسکتا ہے یا نہیں؟

دوآیات میں تعارض کا جواب

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے آیت: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [المزمل:۲۰] (قرآن میں سے جو آسان ہو اس کو تم سب پڑھو) کو پیش کرکے لکھا ہے کہ:

> ''یہ آیت عام ہونے کی وجہ سے تنہا، امام کے پیچھے، فرض، سنت، نفل سب کو شامل ہے، اگر خاموش کھڑے رہے، تو اس آیت کی مخالفت ہوتی ہے۔............ پھر آگے چل کر لکھا کہ......................

''نورالانوار'' میں ہے کہ دو دلیلوں میں تعارض ہو تو کسی سے بھی دلیل نہیں دے سکتے، اور مثال میں انہی دو آیتوں کو پیش کیا ہے، پھر بھی آپ اس کو ثبوت میں پیش کرتے ہیں، تعجب ہے! (حدیثِ نماز: ۱۰۳-۱۰۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ کلامِ باری تعالی میں تعارضِ حقیقی کا پایا جانا محال ہے؛ کیونکہ تعارضِ کلام سفاہت پر دلالت ہے، اور اللہ تعالی سفاہت سے پاک اور منزہ ہے۔ لہٰذا دونوں آیتوں کو اپنے اپنے مقام و محل پر رکھنا چاہئے اور یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ ''اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ'' کو مقتدی کے لیے مانا جائے، جیسا کہ اس کے شانِ نزول سے معلوم ہوتا ہے، اور ''فَاقْرَءُ وْا مَا تَیَسَّرَ'' کو منفرد و امام کے لیے مانا جائے، اور یہ محض عقلی احتمال اور کھینچا تانی نہیں بلکہ واقعہ بھی یہی ہے، چنانچہ ''اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ'' کا شانِ نزول اس پر دال ہے کہ یہ آیت مقتدی کے حق میں وارد ہوئی ہے اور دوسری آیت تہجد کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جس کا قصہ یہ ہوا کہ بعض صحابہ کرام آپ ﷺ کی اطباع کی خواہش میں رات میں نماز پڑھا کرتے تھے، بعض ان میں سے ایسے تھے کہ انہیں یہ بھی پتہ نہیں چلتا تھا کہ کتنی رات ہوگئی؟ اور وہ پوری پوری رات عبادت میں گزار دیتے تھے، حتی کہ پاؤں پر ورم آجاتا اور پھول جاتے، تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اتنی مشقت برداشت کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ جتنا آسانی وسہولت کے ساتھ پڑھ سکو اتنا پڑھو۔ (دیکھئے جلالین شریف: ۴۷۹)

تو یہ انفرادی نماز کے بارے میں حکم ہے کہ اس میں قرآن جس قدر آسانی کے ساتھ ہوسکتا ہے اس قدر پڑھو، لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

نیز اس دوسری آیت کے غیر مقتدی (امام ومنفرد) کے حق میں ہونے کی

تائیداہل بلاغت کے بیان کردہ اس قاعدے سے بھی ہوتی ہے کہ لفظِ دال علی الوصف سے اگر کوئی مانع نہ ہو، تو موصوف بالذات ہی مراد ہوا کرتا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس آیت میں بالاتفاق خطاب ''مصلی'' کو ہے اور مصلی کا لفظ وصفِ صلوۃ پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس قاعدے کی وجہ سے اس سے مراد وہ ہونا چاہئے جو اس وصف سے بالذات متصف ہے اور وہ امام یا منفرد ہے، مقتدی نہیں؛ کیونکہ مقتدی تو امام کی نماز کے ضمن میں اپنی نماز ادا کرتا ہے، اسی لیے حدیث سے ثابت ہے کہ امام کا سترہ ہی مقتدیوں کا سترہ ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے " باب سترة الإمام سترة من خلفه" میں اس قسم کی احادیث بیان کی ہیں، نیز اگر امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدیوں کی بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ بہت سے دلائل ایسے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی کی نماز دراصل امام کی نماز سے مستفاد ہے، اس لیے حدیث میں " الإمام ضامن" آیا ہے۔

علامہ کشمیریؒ نے ''فصل الخطاب'' میں بڑی تفصیل سے اس مسئلہ کی وضاحت فرمائی ہے۔ حاصل یہ کہ امام و منفرد ہی وصفِ صلوۃ سے متصف بالذات ہیں، مقتدی نہیں۔ لہٰذا یہ خطاب اس قاعدۂ مذکورہ کے تحت امام و منفرد کو ہوگا، مقتدی کو نہیں۔

حضرت اقدس مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ تحریر فرماتے ہیں:

''نوازشِ ثانی یہ ہے کہ لفظ دال علی الوصف سے حقائق شناسوں کے نزدیک موصوف بالذات ہی مراد ہوگا، ہاں اگر کوئی قرینۂ صارفہ ہو تو اس وقت موصوف بالعرض بھی مراد لے سکتے ہیں۔ (توثیق الکلام: ۴۴)

غرض دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ رہے صاحبِ ''نور الانوار'' کہ انہوں نے ان میں تعارض مانا ہے، تو بات یہ ہے کہ صاحب نور الانوار بھی ان میں

حقیقی تعارض کے قائل نہیں اور نہ کوئی ہوسکتا ہے؛ کیونکہ انھوں نے خود اس سے پہلے یہ وضاحت کی ہے کہ اللہ کے کلام میں حقیقی تعارض کا پایا جانا ناممکن ہے، اس لئے کہ یہ عجز پر دلالت کرتا ہے اور اللہ کی ذات اس سے پاک و منزہ ہے، بلکہ تعارض سے مراد ظاہری و صوری تعارض ہے جو ہمارے ناسخ و منسوخ کو نہ جاننے کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے۔ (دیکھو نورالانوار: ۱۹۷)

لہذا وہ فرماتے ہیں کہ اس ظاہری تعارض کو ختم کرنے کی صورت یہی ہے کہ ہم حدیث رسول کی طرف مراجعت کریں، اور حدیث میں یہ ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے، لہذا معلوم ہوا کہ قرأت کا کام مقتدی کا نہیں، بلکہ امام یا منفرد کا ہے۔ یہ ہے خلاصہ صاحب نورالانوار کے کلام کا، جس کو ہمارے مؤلف نے خبط کر کے پیش کیا ہے۔ اب بتائیے کہ کیا اعتراض ہے؟

ایک شبہ اور جواب

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ: ﴿ فَاقْرَءُ وْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ میں سورۂ فاتحہ کو تمام پر واجب قرار دیا ہو، اور ''إذا قرا القرآن'' میں سورۂ فاتحہ علاوہ سے منع کیا ہو، تو کیا عجب ہے، اور اس طرح بھی دفعِ تعارض ہوسکتا ہے؟

راقم کہتا ہے کہ یہ صورت کئی وجہ سے فاسد ہے:

اولاً: اس لیے کہ اس دوسری آیت کے شانِ نزول سے ظاہر ہے کہ ''مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ'' سے مطلقاً قرآن جتنا ہوسکے، پڑھنے کا امر فرمایا ہے، سورۂ فاتحہ مراد نہیں، اور مرادِ متکلم کے خلاف مراد لینا بدیہی البطلان ہے۔

ثانیاً: اس لیے کہ اس صورت میں اس آیت کو بعض کے حق میں عام اور بعض کے حق میں خاص کرنا ہوگا؛ کیونکہ آیت میں غیر مقتدی بھی داخل ہی ہوں گے، تو ان

کے لیے ''مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰن'' کوعام رکھنا ہوگا کہ سورۂ فاتحہ اور دوسری سورتیں جو چاہے پڑھو، اور مقتدی کے حق میں اس عموم کو ختم کرنا ہوگا؛ کیونکہ مقتدی کے لیے کوئی بھی سورۂ فاتحہ کے علاوہ دیگر سورتیں پڑھنے کا قائل نہیں اور ایک ہی لفظ کو کبھی عام اور کبھی خاص رکھنا خلافِ اصل اور فاسد ہے۔

ثالثاً: اس لیے کہ اس صورت میں دونوں آیتوں میں واقع لفظ ''القرآن'' میں عدول وتصرف کرنا ہوگا، کیونکہ '' مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰن'' میں قرآن کو سورۂ فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا پڑے گا، اور آیت'' اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ '' میں قرآن کو غیر فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا ہوگا، اور اس میں انصات واستماع کو بھی غیر فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا ہوگا، اور یہ سوائے تجاوز عن الحد اور خواہ مخواہ کھینچا تانی کے کچھ نہیں؛ کیونکہ قرآن میں سورۂ فاتحہ تو ام القرآن ہے، تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے آیت ''إذا قرأ القرآن '' کو اس لیے نازل فرمایا کہ قرآن کی عظمت اور اس کا احترام اور آداب سکھائے جائیں، تو جو قرآن کا اصل تھا اس کو قرآن سے نکال دیا جائے اور اس کے ساتھ استماع وانصات کا معاملہ نہ کیا جائے، کیا یہ عقل میں بات آتی ہے؟

غرض اس صورت کے تجویز کرنے میں فساد ہی فساد ہے، برخلاف اس کے کہ دونوں آیات کو اپنے اپنے موقعہ پر رکھا جائے، اور یوں کہا جائے کہ ایک آیت میں مقتدیوں کو حکم ہے کہ قرآن نہ پڑھو بلکہ خاموش رہو اور سنو اور دوسری آیت میں غیر مقتدی کو حکم ہے کہ جو میسر ہو اس کو پڑھو، تو نہ تعمیم کی ضرورت، نہ تخصیص کی ضرورت ہے، دونوں اپنے عموم وخصوص پر رہیں گی، اس سے مؤلف کے تمام اعتراضات کا قلعہ بہترین اسلوب پر قمع ہوگیا۔

مؤلف کی ایک غلط فہمی کا ازالہ

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ: حدیث'' **لاصلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب**'' کو سبھی مانتے ہیں اور دو تہائی مسلمان مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب مانتے ہیں.................... اور حنفی مسلک والے بھی واجب ہی مانتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ "لاصلوۃ" میں ''لا'' نفی کمال کا ہے، یعنی بغیر سورۂ فاتحہ نماز کامل نہیں ہوتی۔ تو میں کہتا ہوں کہ کامل چھوڑ کر ناقص پڑھنے کی کیا ضرورت ہے؟ امام تو کامل پڑھے اور مقتدی ناقص.................... اور ناقص پڑھنے کا کیا وبال ہے وہ اس کتاب کے ص:۱۴ سے ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیجئے۔ (حدیثِ نماز:۱۰۴)

اس بیان میں مؤلف پر کئی موخذات ہیں:

ایک تو یہ ہے کہ مؤلف کی یہ بات تو صحیح ہے کہ " لاصلوۃ" والی حدیث صحیح ہے، مگر ہمارے نزدیک اس کے ساتھ اسی حدیث میں لفظِ "فصاعدا" بھی صحیح طور پر ثابت ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت میں "إلاأن یکون وراء الإمام" کا استثناء بھی موقوفاً ومرفوعاً ثابت ہے، اس لیے یہ حدیث مقتدی کے حق میں نہیں ہے، امام ومنفرد کے لیے ہے، لہٰذا مقتدی سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں۔

دوسرے یہ کہ مؤلف نے جو یہ کہا کہ دو تہائی مسلمان مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کو واجب مانتے ہیں، یہ بالکل غلط ہے، وجوب کے قائل تو نہ امام ابوحنیفہؒ ہیں، نہ امام احمدؒ ہیں، نہ امام مالکؒ ہیں، حتی کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کا آخری قول جو ان کی کتاب ''الام'' میں ہے، استحباب ہی کا ہے، اور صحابہ کے بارے میں ہم نے ثابت کیا تھا کہ وجوب کے ایک دو ہی قائل تھے، جتنے تھے سب جواز یا زیادہ سے

زیادہ استحباب کے قائل تھے، وجوب کے تو بس امام بخاریؒ یا غیر مقلدین اور بعض ہی لوگ قائل ہیں، اور امام مالکؒ تو جہری میں پڑھنے کے قائل بھی نہیں، صرف سری میں استحباب کے قائل ہیں، اور امام احمدؒ بھی سری میں استحباب یا جواز کے قائل ہیں، اور جہری میں قائل نہیں۔ (اس تفصیل کے حوالے ہم نے پہلے ہی بیان کر دیے ہیں) اور احناف بھی سری میں جواز کے اور جہری میں سکتات میں جواز کے قائل ہیں، جس کی دلیل وہ استثناء ہے جو بعض احادیث میں آیا ہے مگر نہ پڑھنا ہی افضل ہے؛ کیونکہ آیت نے مطلقاً روکا ہے اور نبی کریم ﷺ نے بادلِ نخواستہ اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اس لیے علامہ کشمیریؒ "فصل الخطاب" کے آخری صفحہ پر فرماتے ہیں کہ قائلینِ وجوب کو تو اس کو غنیمت جاننا چاہیے کہ آپ ﷺ نے جواز کے لیے استثناء فرما دیا، ورنہ تو اس جواز کی بھی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

غرض مؤلف کا یہ دعویٰ کہ دو تہائی مسلمان وجوب کے قائل ہیں، بے دلیل ہے اور واقعہ کے خلاف ہے۔

تیسرے یہ کہ مؤلف نے "لاصلوۃ" میں لا کو احناف کے نزدیک نفی کمال کا بیان کر کے جو کہا کہ ناقص پڑھنے کی کیا ضرورت ہے، تو یہ مؤلف کے قصورِ فہم کا نتیجہ ہے، اور یہ وہی غلط فہمی ہے جس کا ہم نے گذشتہ صفحات میں بھی ذکر کیا ہے اور اس کا ازالہ بھی کیا ہے، مؤلف نے اسی غلط فہمی کا دوبار شکار ہو کر یہ بات کہی ہے، بات یہ ہے کہ احناف جب اس حدیث کو مقتدی کے لیے مانتے ہی نہیں، تو پھر اس کو مقتدی کے حق میں مان کر کمالِ صلوۃ و نقصانِ صلوۃ کی بات نکالنا کیا زبردستی و زیادتی نہیں؟ اور "لا" کو احناف لائے نفی کمال جو کہتے ہیں، وہ امام و منفرد کے لیے کہتے ہیں کہ اگر منفرد یا امام سورۂ فاتحہ نہ پڑھے گا، تو اس کی نماز ناقص ہوگی اور واجب

الاعادہ ہوگی، تو یہ رکنیت اور فرضیتِ فاتحہ کا اختلافی مسئلہ ہے، جس پر ہم کلام کر چکے ہیں، مگر مؤلف بے سمجھے ہی لکھتے چلے جاتے ہیں اور یہ بھی خبر نہیں رہتی کہ کیا لکھ رہا ہوں۔

غرض اگر امام یا منفرد اس کو نہ پڑھے تو بے شک اس کی نماز ناقص اور قابلِ گرفت حرکت ہوگی، مگر مقتدی کو نہ پڑھنا چاہئے؛ کیونکہ اس کے احکام جدا ہیں۔

سکتاتِ امام کی بحث

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب محدث زماں، فقیہ دوراں مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کے رسالہ ''سبیل الرشاد'' سے نقل کیا کہ آپ لکھتے ہیں:

''الحاصل جب آپ ﷺ کو قرأت میں منازعت اور ثقل ہوا اور لوگوں کا پڑھنا معلوم ہوا، تو آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ ''**لاتفعلوا إلابفاتحة الکتاب فإنه لاصلوة إلابفاتحة الکتاب**'' پس جب اس (سورۂ فاتحہ) کو اس قدر خصوصیت بالصلوۃ ہے، تو اگر سکتات میں اس کو پڑھ لو تو رخصت ہے اور یہ قدرِ قلیل آیات ہیں، محلِ ثناء میں ختم ہو سکتی ہیں اور خلطِ امام کی نوبت نہیں آتی۔'' (حدیثِ نماز: ۱۰۵۔۱۰۶)

راقم عرض کرتا ہے کہ: یہ عبارت مؤلف کے مدعی سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتی؛ کیونکہ حضرت گنگوہیؒ یہاں پر جو بیان فرمارہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اول تو رسول اللہ ﷺ نے بحالتِ اقتداء لوگوں کو قرأت مشروع نہیں فرمائی، بعض صحابہ نے اپنے اجتہاد سے قرأت کرنی شروع کی، تو آپ ﷺ نے دیکھا کہ یہ لوگ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں، تو آپ ﷺ نے سورۂ فاتحہ کی اس خصوصیت کی وجہ سے کہ یہ

امام ومنفرد کی نماز میں واجب علی التعیین ہے اور لوگوں کی زبانوں پر بار بار پڑھنے کی وجہ سے چڑھی ہوئی ہے اور آیات بھی قدرِ قلیل ہیں کہ بنسبت دوسری سورتوں کے اس میں منازعتِ امام کی نوبت نہیں آتی، مقتدی کے لیے اس کی اجازت ورخصت دی کہ پڑھ لو۔

اس کی پوری تفصیل ہم شروع میں کر چکے ہیں، تو اس سے وجوب کہاں ثابت ہوتا ہے، جبکہ حضرتؒ نے رخصت بیان فرمائی ہے اور پورے رسالہ میں یہ ثابت فرمایا کہ نہ پڑھنا ہی اولیٰ وافضل ہے، اور یہ صرف اجازت ہے سورۂ فاتحہ کی بعض خصوصیات کی وجہ سے، دوسری سورتوں سے امتیاز کی وجہ سے دی گئی ہے، اور پھر یہ سکتات میں اجازت آپ ﷺ نے ہر کس وناکس کے لیے نہیں دی ہے، چنانچہ حضرتؒ نے آگے فرمایا کہ: یہ سکتات میں مقتدی کو جو اجازت ہے، یہ ان خواص کے لیے ہے جو سکتاتِ امام کی رعایت بھی کرتے ہوں۔ (سبیل الرشاد: ۲۰)

غرض مؤلف کو اس عبارت سے کیا حاصل ہوا، اس میں تو مذہبِ احناف بیان کیا گیا ہے اور سکتات میں پڑھنا نہ مستحب ہے، نہ واجب؛ کیونکہ خود امام پر سکتہ مستحب یا واجب نہیں، اگر مقتدی پر سکتات میں پڑھنا واجب یا کم از کم مستحب ہوتا، تو امام پر سکتہ کرنا بھی واجب یا مستحب ہوتا۔ لہٰذا یہ صرف جائز ہے اور وہ جائز بھی بجوازِ مرجوح ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اور سکتات امام کی بحث

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے سکتاتِ امام اور اس میں مقتدی کی قرأت پر طویل بحث فرمائی ہے اور واضح فرمایا کہ شرعاً سکتہ کی بات کوئی شی نہیں، یہاں مناسب ہے کہ ہم اس کو نقل کردیں، چنانچہ آپ نے فرمایا:

''اگر بالفرض جہری نماز میں بھی مقتدی پر قرأت واجب ہو، تو دو چیزوں میں سے ایک لازم ہے، یا تو (مقتدی) امام کے ساتھ ساتھ پڑھے گا یا یہ کہ امام پر سکتہ واجب ہوگا، تاکہ مقتدی پڑھ لے، ہم سکتہ کے امام پر واجب نہ ہونے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں جانتے۔ اور امام کے ساتھ پڑھنا قرآن وحدیث سے ممنوع ومنہی عنہ ہے۔ بس ثابت ہوا کہ مقتدی پر امام کے ساتھ بھی قرأت واجب نہیں ہے (بلکہ جائز بھی نہیں ہے) بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حالتِ جہر میں مقتدی پر اگر قرأت مستحب بھی ہوتی تو امام کے لیے سکتہ مستحب ہوتا اور یہاں پر علماء کے نزدیک امام کے لیے سکتہ مستحب بھی نہیں۔ یہی امام مالکؒ، ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہم کا مذہب ہے اور ان حضراتِ ائمہ کی حجت ودلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ مقتدیوں کے پڑھنے کی غرض سے سکوت نہیں فرماتے تھے اور کسی نے بھی آپ ﷺ سے یہ نقل نہیں کیا، بلکہ آپ ﷺ سے ''صحیح بخاری'' میں تکبیر کے بعد سکوت دعائے استفتاح (ثناء) کے لیے ثابت ہوا ہے، اور ''سنن'' میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے دو سکتے ہوتے تھے: ایک قرأت سے پہلے، ایک قرأت کے بعد، اور یہ سکتہ بہت لطیف (تھوڑا) ہوتا تھا تاکہ فصل ہو جائے، جس میں قرأتِ فاتحہ کی گنجائش نہیں۔ اور آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ دوسرا سکتہ سورۂ فاتحہ کے بعد ہوتا تھا (تاکہ سورۂ فاتحہ اور دوسری سورت میں فصل ہو جائے) اور کسی نے (علماء یا صحابہ میں سے) یہ نہیں کہا کہ آپ ﷺ کے تین سکتے ہوتے تھے، یا چار سکتے ہوتے تھے، جس نے یہ کہا اس نے ایسا قول کہا جس کو مسلمین میں سے کسی نے نقل نہیں کیا اور جو سکتہ آپ ﷺ سے "ولا الضالین" کے بعد مروی ومنقول ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آیتوں پر سکتہ ہوتا ہے اور اس جیسے ٹھہرنے کو سکتہ نہیں کہتے۔ ....اور یہ معلوم ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ ایسا

سکتہ فرماتے کہ جس میں قرأتِ فاتحہ کی جا سکے، تو البتہ یہ ان چیزوں میں سے ہوتا کہ اس کی نقل پر ہمتیں کمر بستہ ہو جاتیں، پس جب کسی نے نقل نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ ایسا سکتہ نہیں تھا، ....اس کے بعد سکتہ کی حدیث، جس میں دو سکتے آئے ہیں، اس کے بارے میں فرمایا کہ.................یہ سکتہ سکتۂ یسیر تھا، جس کو سکتہ میں شمار نہیں کرتے، اسی بنا پر حضرت عمران بن حصینؓ نے اس کا انکار فرمایا.............. ....اور یہ معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے دو ہی سکتہ فرمائے تھے، ایک طویل، دوسرا ہر حالت میں قصیر، جو قرأتِ فاتحہ کی گنجائش نہیں رکھتا۔ (اور اول ثناء کے لیے تھا جیسا کہ ''بخاری'' میں ہے) نیز اگر صحابۂ کرام سب کے سب آپ ﷺ کے پیچھے سکتۂ اولیٰ یا سکتۂ ثانیہ میں فاتحہ کی قرأت کرتے تھے، تو اس کی نقل پر ہمتیں کمر بستہ ہو جاتیں۔ پس کیا حال ہے جب کہ کسی ایک صحابی سے بھی یہ منقول نہیں کہ صحابہ سکتۂ ثانیہ میں فاتحہ پڑھتے تھے، اس کے علاوہ اگر یہ مشروع ہوتا تو صحابہ اس کے جاننے کے زیادہ حقدار تھے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ بدعت ہے۔ (فتاوی ابن تیمیہ:۲۳/۲۷۶-۲۷۹)

غرض یہ بات معلوم ہوئی کہ سکتہ میں پڑھنا کوئی شرعی حکم نہیں، زیادہ سے زیادہ اگر قرأت کرنا مخل استماع و باعثِ منازعت نہ ہو تو جائز کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ علامہ محدث رشید احمد صاحب نوراللہ مرقدہ نے فرمایا ہے۔ ورنہ وجوب کا قول قرآن وحدیث سے ثابت نہیں بلکہ بدعت ہے جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے۔

حضور ﷺ نے نماز کی اصلاح کی

یہاں یہ بات سنتے چلیں کہ علماء حنفیہ نے نماز میں سورۂ فاتحہ کے فرض نہ ہونے پر ایک حدیث سے استدلال کیا ہے جس کو حدیث مسیء الصلاۃ کہتے ہیں یعنی وہ

حدیث جس میں ہے کہ ایک شخص نے نماز میں غلطی کی تو حضور ﷺ نے اس کی اصلاح کی ،مؤلف ’’حدیثِ نماز‘‘ نے ’’بخاری شریف‘‘ سے اس حدیثِ مسئ الصلوۃ کو نقل کر کے، احناف کے اس سے استدلال پر اعتراضات کئے ہیں، ہم یہاں مولف کے ان اعتراضات کے جوابات دینا چاہتے ہیں، لہذا اولاً وہ حدیث ملاحظہ کیجئے۔

ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ مسجد میں داخل ہوئے، پھر ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھ کر اس نے آپ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے جواب دیا اور فرمایا کہ جا اور نماز پڑھ؛ کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی (کیونکہ ان صاحب نے نماز میں کچھ غلطیاں کی تھیں) چنانچہ وہ شخص گیا اور دوبارہ نماز پڑھ کر آیا اور سلام پیش کیا، آپ ﷺ نے پھر اس سے وہی کہا، ایسا ہی تین مرتبہ ہوا، تو اس نے کہا کہ اس ذات کی قسم جس نے آپ ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا، آپ ﷺ ہی مجھے تعلیم فرمایئے۔ تو آپ ﷺ نے اس کو تعلیم فرمائی اور کہا کہ:

’’**اذا قمت الی الصلوة فکبّر ثم اقرأ ماتَیسَّر معک من القرآنِ ثم ارکَع حتی تطمئن راکعاً ثمَّ ارفَع حتی تعتدل قائماً ثم اسجُد حتی تطمئن ساجداً ثم ارفَع حتی تطمئن جالساً وافعل فی صلاتک کلها**‘‘ (جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو تکبیر کہو، اس کے بعد جتنا قرآن تم کو یاد ہو اس کو پڑھو، پھر رکوع کرو، یہاں تک کہ رکوع میں اطمینان ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ، پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ سجدہ میں اطمینان ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ، یہاں تک کہ اطمینان سے بیٹھ جاؤ، اور اپنی پوری نماز میں اسی طرح کرو۔ (بخاری:۱/۱۰۵، مسلم:۱/۱۷۰)

اس حدیث کے بارے میں علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس حدیث میں اللہ

کے نبی ﷺ نے تمام امورنماز کا ذکرنہیں کیا ہے بلکہ صرف فرائض وارکان کا ذکر کیا ہے،اس لئے اس میں جو باتیں مذکور ہیں وہ فرض ہوں گی اور جو مذکورنہیں ہیں وہ غیر فرض ہوں گی خواہ وہ واجب کے درجے کی ہوں یا سنت ومستحب درجے کی،اور چونکہ اس حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ نے اس شخص کو سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم نہیں دیا اس لئے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے فرض نہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشیں کرلینی بھی ضروری ہے کہ احناف نے اس حدیث سے فرائض وارکان کا اثبات نہیں کیا ہے،اسی طرح یہ بھی نہیں کہ جو کچھ اس حدیث میں وارد ہے،اس کو احناف فرض کہتے ہیں، بلکہ اس حدیث سے جو استدلال تھا، وہ صرف اتنا کہ مقامِ تعلیم میں فرائض کو بیان کرنا ضروری ہے،اس میں فاتحہ کا ذکرنہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں، یہ استدلال نہیں تھا کہ اگر یہاں فاتحہ کا ذکر ہوتا تو وہ فرض ہوتا، ہرگز ایسا نہیں، اسی طرح اگر اس میں مستحبات کا ذکر ہوتا، یا سنن کا بیان ہوتا،تو اس کو فرض نہ کہا جاتا؛ کیونکہ مقامِ تعلیم میں فرض نہ بیان کرنا تو ممکن نہیں،مگر مستحبات کا مقامِ تعلیم میں بیان کرنا صحیح ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب ملاحظہ کیجئے کہ حنفیہ کے اس استدلال پر مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے کچھ اعتراضات کئے ہیں،ہم ان کا ایک ایک کرکے اس جگہ جواب دیں گے۔

مؤلف کی نافہمیوں کا جواب

اس سے پہلے کہ ہم ان کے اعتراضات کا جواب دیں یہ بھی سن لیجئے کہ علماء احناف اس حدیث سے مقتدی کے حق میں کچھ اخذ نہیں کرتے؛ کیونکہ آپ ﷺ نے اس شخص کو جو تعلیم فرمائی، یہ اقتداء کی حالت کے متعلق نہیں، بلکہ حالتِ انفراد کے

بارے میں ہے، لہذا حنفیہ اس حدیث کو منفرد کے لیے مانتے ہیں۔ لہٰذا مؤلف کا اس موقعہ پر اس حدیث کو پیش کرنا بالکل لغو اور کوتاہ فہمی کا نتیجہ ہے۔

اس کے بعد مؤلف کے اعتراضات اور ان کے جوابات سنئے:

(۱) مؤلف نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے۔ مالکی ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے ہیں آپ ان کو غلط بتاتے ہیں..............وہ حضراتِ مالکیہ اگر آ کر کہیں کہ اس حدیث میں قیام وتکبیر کا ذکر ہے، ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے، تو آپ اس کا جواب یہی دیں گے کہ دوسری صحیح حدیثوں سے اس کا ثبوت ہے۔(ملخص از حدیثِ نماز:۱۰۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف کو اتنی بھی خبر نہیں کہ نماز میں ہاتھ باندھنا فرض ہے یا صرف سنت؟ اگر ہم اس کو فرض کہتے، تو ہم پر آپ یہ اعتراض وارد کر سکتے تھے، لیکن ہم تو ہاتھ باندھنے کو فرض تو کیا بلکہ واجب بھی نہیں کہتے، سنت کہتے ہیں اور ہم نے اوپر بتا ہی دیا کہ یہ مقامِ تعلیم ہے، جس میں فرائض اور ارکان کا بیان ہونا تو ضروری ہے، سنت اور مستحب چیزوں کا ہونا ضروری نہیں، حتی کہ واجبات کا بیان نہ ہونے میں بھی مضائقہ نہیں، تو اگر یہ مالکی حضرات (آپ کی تحریک پر، ورنہ اس قدر بے حقیقت سوال کوئی عقل مند نہیں کرے گا) ہم سے پوچھنے لگیں کہ اس حدیث میں تو ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے اور یہ مقامِ تعلیم ہے، تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ہاں یہ مقامِ تعلیم ہے اور مقامِ تعلیم میں فرائض کا بیان نہ ہونا تو درست نہیں، سنن کا بیان نہ ہونا صحیح ہے۔ لہٰذا یہاں سنن بیان نہیں کیے، دوسری جگہ بیان فرمائے گئے ہیں۔ مزید یہ بھی سن لیں کہ مؤلف کا یہ اعتراض خود ہی ہمارا ایک جواب ہے، کہ چونکہ اس میں ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں، اس لیے ہاتھ باندھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں۔ (فافہم)

(۲) مؤلف نے دوسرا اعتراض یہ کیا کہ اس میں تو رکوع میں جاتے وقت،

سجدہ میں جاتے اٹھتے وقت، ''اللہ اکبر'' کہنے کا ذکر نہیں اور رکوع وسجدہ، قومہ کی دعائیں نہیں ہیں، تو کیا اس کے بغیر رکوع سجدہ کر سکتے ہیں؟ تو آپ کا جواب یہ ہوگا کہ نہیں کر سکتے؛ کیونکہ دوسری حدیثوں میں اس کا ذکر ہے، اس طرح ''جو آسان ہے پڑھ لو'' کا صحیح طریقہ دوسری ٹھوس اور مضبوط حدیثوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بتایا گیا ہے۔

اس کا بھی جواب یہی ہے کہ ان مذکورہ چیزوں کو حنفیہ ضروری اور فرض کہتے ہی نہیں، اور نہ کوئی اور امام ان کو ضروری وفرض کہتا ہے، تو پھر ہم پر یہ اعتراض کرنا لغو اور خامِ خیالی اور خوش فہمی کے علاوہ کچھ نہیں۔

رہا مؤلف کا یہ کہنا کہ ''جو آسان ہے پڑھ لو'' کا صحیح طریقہ دوسری حدیثوں میں آیا ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھ لو''تو راقم کہتا ہے کہ یہ مقتدی کے لیے نہیں اور جو احادیث میں آیا ہے اس کی ہی وجہ سے ہم بھی کہتے ہیں کہ امام ومنفرد پر سورۂ فاتحہ واجب ہے، ہاں فرض اور رکن نہیں مانتے۔

رہا ''ما تیسر'' کو سورۂ فاتحہ پر محمول کرنا یہ تحکم کے سوا کچھ نہیں؛ کیونکہ خود دوسری حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ''ما تیسر'' آپ ﷺ نے سورۂ فاتحہ کے علاوہ دیگر سورتوں کو کہا ہے۔ چنانچہ حضرت ابوسعید سے مروی ہے کہ:'' **أمرنا – و في رواية : أمرنا نبينا ﷺ– أن نقرأ بفاتحة الكتاب و ما تيسر**'' (ہمیں حکم دیا گیا کہ ہم سورۂ فاتحہ اور جو آسان ہو اس کو پڑھیں) (ابو داؤد: ۱/۱۱۶، مسند احمد: ۳/۴۵، صحیح ابن حبان: ۵/۹۲)

یہاں اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کے بعد دوسری سورت کو ''ما تیسر'' کہا ہے، معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی ﷺ کے نزدیک اس لفظ میں سورۂ فاتحہ نہیں، بلکہ اس کے بعد

کی سورت داخل ہے، اب فرمائیے کہ جس لفظ میں اللہ کے نبی کے نزدیک ایک بات داخل نہیں اس کو اس میں داخل کرنا اور جو اس میں داخل ہے اس کو اس سے خارج کرنا کہاں تک روا ہے؟ اور اس کی کیا دلیل ہے؟ کیا یہ بات اللہ کے نبی کے فیصلے کے خلاف نہیں کہ آپ ﷺ تو سورۂ فاتحہ کے علاوہ دوسری سورت کو ''**ماتیسر**'' میں داخل کریں اور مؤلف صاحب اسی کو اس سے خارج کریں؟

مؤلف کے تحقیقی جواب کا جائزہ

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد حنفیہ کے مذکورہ بالا استدلال کا بزعم خود تحقیقی جواب دیتے ہوئے علامہ شوکانیؒ کی ''نیل الاوطار'' سے نقل کیا کہ:

''یہی حدیث مسندِ احمد وسننِ ابی داؤد اور صحیح ابن حبان میں بھی آئی ہے اور اس میں ہے'' **ثم اقرأ بأم القرآن**'' کہ سورۂ فاتحہ پڑھو۔ پس درایت وروایت دونوں طرح سے ثابت ہوا کہ سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کی دلیل اس حدیث سے قطعی نہیں لے سکتے۔'' (ملخص از حدیثِ نماز:۱۰۸)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف ''حدیث نماز'' نے یہاں بھی وہی خلط مبحث کیا ہے جو گزشتہ بھی بار بار کرتے آئے ہیں، مؤلف کو معلوم ہونا چاہئے کہ علامہ شوکانیؒ کی یہ بات بھی رکنیتِ فاتحہ کے بارے میں ہے، مقتدی کی قرأت کے بارے میں نہیں ہے لہذا اس موقعہ پر اس کو پیش کرنا ایک علمی خیانت ہے یا جہالت ہے۔

پھر یہ بھی جان لیجئے کہ یہاں حدیث میں سورۂ فاتحہ کا ذکر ہو تو لازم نہیں کہ وہ فرض ہو؛ کیونکہ جو کچھ حدیث میں آیا ہے وہ فرض نہیں ہے، اسی لئے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمارا حدیث سے جو استدلال تھا، وہ صرف اتنا کہ مقامِ تعلیم میں فرائض کو بیان کرنا ضروری ہے، اس میں فاتحہ کا ذکر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں، یہ

استدلال نہیں تھا کہ اگر یہاں فاتحہ کا ذکر ہوتا تو وہ فرض ہوتا، چنانچہ اس حدیث میں اطمینان وتعدیلِ ارکان کا بھی ثبوت ہے، یہ ہمارے نزدیک فرض نہیں، واجب ہے، اسی طرح ''ابوداوَد'' وغیرہ کی بعض روایات میں اس حدیث میں تکبیراتِ رکوع وسجود اور تسمیع وتحمید کا بھی ذکر ہے، جو جمہور ائمہ کے یہاں سنن ومستحبات میں سے ہیں۔

اس سے علامہ شوکانیؒ کے ان احادیث کو پیش کرنے کا جواب ہوگیا، جس میں سورۂ فاتحہ کا ذکر ہے کہ اس کے ہونے سے یہ لازم نہیں کہ یہ فرض ورکن ہو۔ (هذه نكتة جيدة فاحفظها تجدها نافعة في مواضع)

احناف کی دوسری دلیل

حنفیہ اور حنابلہ نے امام کے پیچھے مقتدی پر قرأت نہ ہونے اور قرأت کی جگہ انصات کے فرض ہونے پر دوسری دلیل حدیث سے لی ہے۔

چنانچہ حضرت ابوموسی اشعری سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا اور سنتیں بیان کیں اور نماز سکھائی، پس آپ نے کہا کہ: ''إِذَاصَلَّيْتُمْ فَأَقِيْمُوْا صُفُوْفَكُمْ ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمْ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَفَكَبِّرُوْاوَإِذَاقَرَأَفَأَنْصِتُوْا وَإِذَا قَالَ ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ'' فَقُوْلُوْا آمِّيْنَ.''

(جب تم نماز پڑھو تو اپنی صفوں کو درست کرلو اور تم میں سے ایک شخص امامت کرے، پس وہ (امام) تکبیر کہے، تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ ''غير المغضوب عليهم ولا الضالين'' کہے تو تم آمین کہو) (مسلم:۱/۱۷۴، ابوداوَد: ۱/۱۴۰، مسند احمد: ۴/۴۱۵، دارقطنی: ۱/۳۳۰ وغیرہ)

علامہ ابن عبدالبر مالکی نے ''الاستذکار'' میں کہا کہ ہم نے یہ حدیث حضرت ابو

ہریرہ اور حضرت ابوموسیٰ دونوں سے اس کی اسانید وطرق کے ساتھ تمہید میں ذکر کی ہے اور امام احمد نے اس حدیث کے الفاظ کو صحیح قرار دیا ہے۔(الاستذکار:۱/۴۶۶)

علامہ انور شاہ کشمیری اور علامہ شبیر احمد عثانی نے فرمایا کہ؛ اس حدیث کی امام احمد، امام اسحاق، ابوبکر بن اثرم، امام مسلم، امام نسائی، ابن جریر، ابوعمر بن عبدالبر، ابن حزم ،منذری، ابن کثیر، امام ابن تیمیہ، پھر حافظ ابن حجر (فی الفتح) اور جمہور مالکیہ اور حنابلہ نے تصحیح کی ہے۔(فصل الخطاب:۲۷، فتح الملہم:۲/۲۲)

جیسا کہ عرض کیا گیا اس حدیث کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت بھی کیا ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور دیگر محدثین نے بھی اس کو صحیح کہا ہے، مگر بعض حضرات اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے راوی سلیمان التیمی "إذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی میں متفرد ہیں اور ان کا کوئی ساتھی اس میں ان کی تائید و متابعت نہیں کرتا، لیکن یہ بات صحیح نہیں، حضرت مولانا محمد یوسف صاحب نے ''امانی الاحبار'' میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ: سلیمان التیمی کی متابعت دارقطنی، بیہقی و ابن عدی کے پاس عمر بن عامر و سعید بن ابی عروبہ نے کی ہے، پھر سلیمان التیمی خود ثقہ و قابل احتجاج بزرگ ہیں، جن کے بارے میں امام شعبہ نے کہا کہ: میں نے ان سے زیادہ سچا کسی کو نہیں دیکھا، اور الخلال نے کہا کہ: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ لوگ کہتے ہیں کہ تیمی نے اس میں خطا کی ہے تو فرمایا کہ: جس نے یہ کہا اس نے سلیمان التیمی پر بہتان باندھا اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ انھوں نے دوسروں کی مخالفت کی ہے بلکہ انھوں نے ایک اضافہ بیان کیا ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔(امانی الاحبار:۳/۱۳۶)

اس حدیثِ صحیح میں بھی مقتدی کو مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے اور انصات کے معنی خاموش رہنے کے ہیں، اس میں سری قرأت کی بھی نفی ہے؛ کیونکہ قرأتِ

سری کو انصات نہیں کہا جاتا ہے، اس کی تفسیر آیتِ شریفہ کے تحت ہم کرآئے ہیں، اوراس میں سورۂ فاتحہ وغیر فاتحہ سب برابر ہیں؛ کیوں کہ حدیث میں قرأت کے وقت انصات کا حکم ہے، اوراگر قرأتِ فاتحہ ہوگی تو انصات کہاں ہوگا؟

احناف کی تیسری دلیل

علماء حنفیہ نے اپنے مسلک پر تیسری دلیل میں یہ حدیث پیش کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ " **إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا كبر فكبروا ، وإذا قرأ فانصتوا ، وإذا قال: " سمع الله لمن حمده "فقولوا : اللّهم ربنا لک الحمد**"(امام تو بس اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو، اور جب وہ قرأت پڑھے تو تم خاموش رہو، اور جب وہ" سمع الله لمن حمده " کہے تو تم :"اللّهم ربنا لك الحمد" کہو) (نسائی: ۱/۱۰۷، ابو داؤد: ۱/۸۹، ابن ماجہ: ۱/۶۱، مسند احمد: ۲/۲۴۰، دارقطنی: ۱/۳۲۷)

علامہ ابن الترکمانی نے" الجوہر النقی " میں فرمایا کہ: اس حدیث کی ابن حزم اورامام مسلم نے تصحیح کی ہے اور ابن عبدالبر نے تمہید میں ذکر کیا کہ: امام احمد بن حنبل نے حضرت ابوموسی وحضرت ابو ہریرہ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے۔(الجوہر النقی علی سنن البیہقی: ۲/۲۲۴)

اور علامہ بدرالدین العینی نے" نخب الافکار" میں اور حضرت مولانا یوسف صاحب کاندھلوی نے" امانی الاحبار" میں اس حدیث پر بڑا طویل اور محکم دلائل کے ساتھ کلام کیا ہے اوراس کو صحیح ثابت کیا ہے۔ نیز اس کے بارہ طرق بالاستیعاب بیان

کیے ہیں۔(نخب الافکار:۲/۵۵۰-۵۵۲،امانی الاحبار:۳/۱۳۵-۱۳۷)

ہمیں یہاں اتنا ہی لکھنا کافی ہے؛ کیوں کہ مؤلف نے بھی اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا ہے۔چنانچہ کہتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔(حدیثِ نماز:۱۱۰)

کیا امام کے پیچھے صرف زور سے قرأت منع ہے؟

(۱)اس حدیث کو مؤلف نے صحیح تسلیم کرنے کے باوجود اس سے احناف کے استدلال کو صحیح نہیں تسلیم کیا،اور اس پر لکھا کہ اس حدیث میں آہستہ پڑھنے کی اول تو ممانعت نہیں۔(حدیثِ نماز:۱۱۰)

مگر مؤلف کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے،جیسا کہ ہم آیت کے تحت بیان کر چکے کہ انصات کے معنی خاموشی اور قطعِ کلام کے ہیں،اور امام بیہقیؒ کے استدلال کا جواب بھی ہم دے چکے۔وہاں مراجعت کی جائے۔

دوسرے اس حدیث میں ’’ إِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا ‘‘وغیرہ سے ظاہر ہے کہ مقتدی کو تکبیر بلند آواز سے کہنے کا حکم نہیں،بلکہ آہستہ ہی پڑھنے کا حکم ہے،تو اگر قرأتِ امام کے وقت مقتدی کو صرف جہر سے روکنا تھا تو آپ یہاں بھی یہی فرمادیتے کہ ’’جب امام قرأت کرے تو تم بھی قرأت کرو‘‘،جیسا کہ تکبیر کہنے کا حکم فرمایا اور وہ جہر سے نہیں کہا جاتا،ایسا ہی یہ بھی مراد ہوتا،مگر آپ ﷺ نے لفظِ انصات استعمال فرمایا، جس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً منع کرنا مقصود ہے،جہراً بھی سراً بھی؛کیونکہ اگر آپ ﷺ یوں فرماتے ”إِذَا قَرَأَ فَاقْرَءُوْا“ تو کوئی بھی اس سے جہر سے قرأت مراد نہ لیتا، بلکہ سراً پڑھنا ہی مراد لیتا،تو پھر آپ نے اس سے عدول کیوں فرمایا؟

غرض مؤلف کا یہ کہنا کہ اس میں سری قرأت سے منع نہیں کیا ہے،نہ لغت کے

موافق، نہ سیاق وسباق حدیث کے مطابق ہے۔

چہ فرمود؟

(۲) اس کے بعد مؤلف نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ (انصات کا) حکم عام ہے، جو حکم خاص کو رد نہیں کرسکتا، اس کو بناء العام علی الخاص کہتے ہیں۔ یہ اصولِ احناف کی کتابوں میں موجود ہے اور مقبول بھی ہے۔ یہاں بھی قبول کرنا پڑے گا۔ (حدیث نماز: ۱۱۰)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف حدیث نماز کو چاہئے کہ پہلے سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم مقتدی کے لیے قرآن یا حدیث سے دکھلائیں، پھر قواعدِ احناف بیان فرمائیں۔ جب ایک حکم بھی اس کا ثابت نہیں، تو یہ قاعدہ بیان کرنے سے کیا فائدہ؟

اور "لاصلوۃ" والی حدیث مقتدی کے لیے ہے ہی نہیں، امام ومنفرد کے لیے ہے، جس کی پوری بحث رسالہ کے اوائل میں ہم نے کردی ہے، اور "لاتفعلوا إلا بفاتحة الكتاب" سے صرف جواز نکلتا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں کہ پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، ہاں اصل حکم مقتدی کے لیے انصات ہی کا ہے، فاتحہ وغیرہ سب میں یہی حکم ہے۔ اوراس کی مثالیں اور نظیریں قرآن وحدیث میں بے شمار ہیں کہ اصل حکم ایک ہے، مگر کسی وجہ سے بعض چیزوں کی رخصت عطاء فرمادی ہے، مگر اس سے اصل حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ "ابوداؤد" میں "باب مسح الحصى في الصلوة" میں ایک حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: " **لا تمسح و أنت تصلي ، فإن كنت لا بد فاعلاً فواحدةً تسوية للحصى** " (کنکریاں حالتِ نماز میں چھوؤمت، اگر ضروری ہی ہو، تو ایک مرتبہ کنکریاں درست کرلو۔ (ابوداؤد: ۱/۱۳۶)

اس میں ظاہر ہے کہ جو رخصت آپ ﷺ نے دی ہے، یہ کوئی نماز کا حکمِ شرعی نہیں، بلکہ ضرورت کی بناء پر بادلِ نخواستہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر ضروری ہو تو ایک مرتبہ کنکریاں درست کرلو۔ اگر اس بات کو لے کر کوئی کہنے لگے کہ ایک مرتبہ کنکریاں درست کرنا ضروری ہے، یا مستحب ہے، لہذا کرتے رہو، اور ہرگز ترک نہ کرو، تو ظاہر ہے کہ سوائے حماقت کے اور کچھ نہیں۔

ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی اس طرح کنکریوں کو درست کرلے تو حدیث سے رخصت ثابت ہے، بالکل اسی طرح زیرِ بحث مسئلہ میں بھی ہے، یہاں بناء العام علی الخاص نہیں ہے، بلکہ مؤلف کا ''بناء الفاسد علی الفاسد'' ہے، نیز مؤلف کو احناف کا یہ قاعدہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہا کرتا ہے، اس کی تخصیص جائز نہیں، اسی طرح عام کی تخصیص ناجائز ہے، جب کہ حکمِ قرآن میں نسخ وتبدیل کو مستلزم ہو، اور یہاں ایسا ہی ہے کہ قرآن مطلقاً منع کرتا ہے، تو ہم خبرِ واحد سے اس کی تخصیص کیسے کرسکتے ہیں۔ (فافہم)

احناف کے قواعد بیان کرنے سے پہلے ایک مرتبہ کسی طالب علم سے مؤلف کو اس کی مراد اور مطلب سمجھ لینا چاہئے، ورنہ خواہ مخواہ قصورِ فہم کا اظہار ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک

(۳) مؤلف ''حدیث نماز'' نے تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھنے کی حدیث کے راوی بھی اس حدیث کی طرح حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور آپ اس حدیث کو روایت کرنے کے باوجود سورۂ فاتحہ پڑھنے کا فتویٰ دیتے تھے، اور خود پڑھتے تھے۔ (ملخص از حدیثِ نماز: ۱۱۰)

راقم کہتا ہے کہ: یہ بات بھی مؤلف کی صحیح نہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ مطلقاً سورۂ فاتحہ پڑھنے کا فتویٰ دیتے، یا اس پر عمل کرتے تھے؛ کیونکہ آپ صرف سری نمازوں میں پڑھنے کے قائل تھے۔

چنانچہ ''سنن کبری بیہقی'' میں حضرت ذکوان سے مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ وحضرت عائشہؓ دونوں سری نماز میں امام کے پیچھے قرأت کا حکم کرتے تھے ،اور ابو صالح سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات امام کے پیچھے ظہر وعصر کی پہلی دو رکعت میں فاتحہ اور کچھ قرآن پڑھنے کو فرماتے تھے اور حضرت عائشہؓ آخری دو رکعت میں صرف فاتحہ پڑھا کرتی تھیں۔(سنن کبری بیہقی:۲/۲۴۴)

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جہری نماز میں قرأت سے منع کرنے کی روایت آپ ہی سے مروی ہے۔اور وہ یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ثوبان نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ " ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقرا ء ة فليس لأحد أن يقرأ معه "(جو نماز کہ امام اس میں جہر کرے، کسی کو اس میں قرأت کی اجازت نہیں۔(بیہقی کتاب القراءۃ: ۱۴۴)

یہ حدیث ہم نے اوپر بھی ایک جگہ پیش کی ہے اور وہیں بتایا تھا کہ اس حدیث کو روایت کر کے امام بیہقی نے منکر کہا ہے مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں پیش کی کہ یہ کیوں منکر ہے؟ جبکہ اس کے تمام راوی ثقہ وقابل اعتبار ہیں،اور بظاہر کوئی علت اس میں نہیں ہے۔

تو معلوم ہوا کہ آپ جہری میں قرأت کے قائل نہیں تھے۔اور "اقرأ بها في نفسك" میں بھی یہ احتمال ہے کہ سری کے لیے بیان فرمایا ہو، یا یہ کہ مراد تدبر

وتفکر ہو۔

الحاصل جب راوی روایت کو بیان کرنے کے بعد کوئی تاویل کرے (جو ان کا اجتہاد ہوگا) اور یہ روایت کے خلاف ہو، تو یہ اس کی روایت میں قادح نہیں؛ کیونکہ یہ ان کا حدیث میں اجتہاد ہے اور احناف کے یہاں (بچند قیود) فہمِ راوی معتبر نہیں، اور احناف کے اس قاعدہ میں کہ راوی حدیث کی مخالفت کرے تو یہ روایت میں قادح ہے، راز یہ ہے کہ اس مخالفت سے نسخ کا احتمال آجاتا ہے، ورنہ وہ اس کے خلاف کیوں کرتا، لیکن جب معلوم ہوجائے کہ یہ مخالفت نہیں، بلکہ تاویل ہے، تو پھر یہ قادح نہیں۔ (فافہم)

لہٰذا حضرت ابوہریرۃؓ نے اگر اس روایت کے بعد یہ فتویٰ دیا کہ سری میں قرأت کرو اور خود کرتے بھی تھے تو اس تاویل سے کہ منع جہر میں ہے، جیسا کہ عبدالرحمٰن بن ثوبان کی روایت میں عن ابی ہریرۃؓ عن النبی ﷺ جہر کی قید منع کے ساتھ ہے، اور ہم نے بتایا کہ فہمِ راوی حجت نہیں؛ کیونکہ بہت سے دیگر صحابہ نے اس کو سری وجہری، فاتحہ وغیر فاتحہ، سب کے حق میں سمجھا ہے اور اس حدیث میں جہر کی قید پر احناف اس لیے عمل نہیں کرتے کہ ہمارے نزدیک نصوص میں مفہومِ مخالف کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا حدیث انصات قدح سے بالکل سالم ہے۔

حوالہ کے نام پر ایک اور دھوکہ

(۴) مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ایک اعتراض ان الفاظ میں کیا ہے کہ:

''یہ بات ہمارے لیے کتنی پیاری اور آپ کے لیے کتنی سبق آموز ہے کہ آپ ہی کے مذہب کی کتاب ''شرح وقایہ کا ترجمہ اردو بنام

نورالہدایہ:۱۰۱‘‘ پراس حدیث کوضعیف قرار دیا ہے۔’’(حدیثِ نماز:۱۱۰)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف نے یہاں پر صریح دھوکہ دیا ہے، اور اللہ سے بے خوفی اور غفلت عن الآخرت کا مظاہرہ کیا ہے؛ کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں صاحب ’’نورالہدایہ‘‘ نے امام ابوداوٗد وغیرہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ امام ابوداوٗد وغیرہ نے اس حدیث کوضعیف قرار دیا ہے، اس کے بعد ہی اس کا جواب انہوں نے دیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ’’اور نہ التفات کیا گیا اس طرف بعد صحتِ طریق اور اسناد کے‘‘۔(نورالہدایہ:۱۰۱)

حاصل ان کے کہنے کا یہ ہوا کہ ابوداوٗد وغیرہ نے اس کوضعیف کہا ہے، مگر ان کی بات کو قبول نہیں کیا گیا؛ کیونکہ حدیث کا طریق اور اس کی سند صحیح ثابت ہوگئی، مگر مؤلف نے دھوکہ دینے کے لیے اس جواب کو نقل نہیں کیا اور کسی کا قول کسی کے سر تھوپ دیا۔(ما هذا إلا ظلم عظيم وفعل قبيح)

اس سے مؤلف کی سچائی، حق شناسی کا اندازہ لگائیے، اور داد دیجئے کہ اہل حق ہونے کے عریض دعوے کے ساتھ اس طرح کا علمی دھوکہ؟

امام ابوداوٗدؒ کی جرح کا جواب

(۵) ایک اعتراض مؤلف ’’حدیثِ نماز‘‘ نے یہ کیا ہے کہ امام ابوداوٗد نے فرمایا ہے کہ حدیث:’’ إذا قرأ فأنصتوا ‘‘ ایک راوی نے زیادہ کردیا ہے (یعنی حدیث میں یہ نہیں ہے)۔(حدیثِ نماز:۱۱۰)

راقم کہتا ہے کہ: امام ابوداوٗد نے اس روایت کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ:’’ إذا قرأ فأنصتوا ‘‘کی زیادتی غیر محفوظ ہے اور ہمارے نزدیک اس میں وہم ابو خالد کی طرف سے ہے۔(ابوداوٗد:۱/۸۹)

حاصل اس اعتراض ونقد کا یہ ہے کہ ابو خالد اس زیادتی کو ابن عجلان سے روایت کرتے ہیں اور ابن عجلان کے دوسرے شاگرد اس زیادتی کو ذکر نہیں کرتے، لہذا معلوم ہوا کہ یہ ابو خالد کا وہم ہے، مگر امام ابوداؤد کا یہ نقد ودعوی صحیح نہیں؛ کیونکہ یہ ابو خالد سلیمان بن حبان ہیں، ان سے اصحابِ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے، اور اسحاق بن ابراہیم کہتے ہیں کہ: میں نے حضرت وکیعؒ سے ابو خالد کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا کہ: کیا ابو خالد ان لوگوں میں سے ہیں جن کے بارے میں سوال کیا جائے؟ یعنی یہ تو اس قدر بڑے ہیں کہ ان کے بارے میں پوچھا نہیں جا سکتا، نیز ابن معین، نسائی، ابن المدینی، نے ان کی توثیق کی ہے، اور ابو ہشام نے ان کو ثقہ اور امین کہا ہے۔ (تہذیب التہذیب:۱۶۴/۴، عمدۃ القاری:۷۰/۳)

پھر ان کی متابعت بھی موجود ہے، امام نسائی ودارقطنی نے اس کو روایت کیا ہے، جس میں ابن عجلان سے ان کے ایک دوسرے شاگرد ابو سعد محمد بن سعد الانصاری نے اس زیادتی کو اس روایت میں بیان کیا ہے۔ (سنن نسائی:۱۰۷/۱، دارقطنی:۳۲۸/۱)

اور یہ ابو سعد محمد بن سعد ثقہ ہیں، چنانچہ خود امام نسائی ودارقطنی نے اسی جگہ سنن میں کہا کہ: مخرمی نے ان کو ثقہ کہا، اور تہذیب التہذیب میں ہے کہ عثمان دارمی نے کہا کہ میں نے یحیی بن معین سے محمد بن سعد کے بارے میں پوچھا تو کہا کہ: ثقہ ہیں اور نسائی نے کہا کہ: ثقہ ہیں اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب:۱۶۲/۹)

اور ''عون المعبود'' میں منذری سے نقل کیا کہ ابو سعد کی یحیٰ بن معین، محمد بن عبداللہ مخرمی اور نسائی نے توثیق کی ہے۔ (عون المعبود:۲۳۵/۱)

اس کے علاوہ اس کی مزید دو متابعات اور ہیں، ایک اسماعیل بن ابن الغنوی نے اور دوسرے ابوسعد محمد بن میسر نے، اسماعیل کی متابعت سنن دارقطنی میں اور محمد بن میسر کی متابعت دارقطنی و مسند احمد میں ہے۔ (دارقطنی: ۳۲۹/۱-۳۳۰ و مسند احمد: ۳۷۶/۲)

دارقطنی نے ان دونوں کو ضعیف کہا ہے، مگر یہ ظاہر ہے کہ متابعات میں ضعیف راوی کی روایت بھی کھپ جاتی ہے۔

الغرض اولاً تو ابو خالد کے ثقہ ہونے کے بعد ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا، دشوار بلکہ غیر صحیح ہے، اور پھر جبکہ ان کی متابعات بھی موجود ہیں، تو اس روایت کو غیر محفوظ قرار دینا مقامِ حیرت ہے؟ اور اگر بالفرض عدمِ متابعت کو تسلیم کر لیں تو ثقہ کی زیادتی معتبر و مقبول ہوتی ہے، پھر یہ زیادتی غیر محفوظ کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کے علاوہ مؤلف ''حدیث نماز'' کے قصورِ فہم و قلت نظر کو دیکھئے کہ صرف ابوداؤد ہی کی روایت پر اس حدیث کا مدار سمجھ لیا، حالانکہ دوسرے طریق سے ''مسلم شریف'' میں یہ حدیث حضرت ابوموسیٰ اشعری سے موجود ہے، جیسا کہ اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔

اس کے بعد مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے جو کچھ کہا ہے کہ جب تک اس حدیث پر امام ابوداؤد کے اعتراض کا جواب نہ دو گے اور حضرت ابو ہریرہؓ کے فتوے کو غلط نہیں ٹھہراؤ گے، وغیرہ وغیرہ، اس کا جواب اوپر کی تفصیل سے واضح ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کے اجتہاد کا جواب بھی ہم نے اوپر دیدیا ہے۔

احناف کی چوتھی دلیل

علماء حنفیہ کی چوتھی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی

ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ : " مَنْ صَلّٰی خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَ ةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَ ةٌ "(جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے، تو امام کی قرأت ہی اس کی قرأت ہے۔(سنن کبری بیہقی:۲/۲۲۷، کتاب الآثار:۱۷، مؤطا امام محمد:۹۸، مسند ابوحنیفہ:۲۲۷، دار قطنی:۱/۳۲۵)

اس حدیث کو سفیان ثوریؒ، ابو الاحوصؒ، شعبہؒ اور امام ابوحنیفہؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے، امام محمدؒ نے "مؤطا" میں امام ابوحنیفہؒ کے طریق سے مرفوعاً و مسنداً اور اسرائیل کے طریق سے مرسلاً روایت کیا ہے، اور "کتاب لآثار" میں بھی مسنداً امام صاحبؒ سے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کے متن کو حضرت جابرؓ کے مشاہیر میں سے کہا ہے۔(تلخیص الحبیر :۱/۸۷)

اور اس کے بعد جو یہ کہا کہ ایک جماعتِ صحابہ سے یہ روایت مختلف طرق سے ہے، جو سب کے سب معلول ہیں، یہ روایت جابر کے بارے میں نہیں، دوسرے طرقِ صحابہ کے بارے میں ہے۔

اس حدیث کے تمام رجال ثقہ ہیں، امام ابوحنیفہؒ تو امام ہیں ہی، اس کے بعد آپ کے شیخ ابوالحسن موسی بن ابی عائشہ کبار تابعین میں سے ہیں، اور رجالِ ستہ میں سے ہیں، اسحاق بن منصورؒ نے ابن معینؒ سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابوحاتم نے ان کی روایت کو جو مضطرب کہا ہے، یہ تعنت ہے، ورنہ ان کی حدیث صحیح ہے۔(تہذیب التہذیب:۱۰/۳۱۴)

اور اس کے بعد حضرت عبداللہ بن شداد بن الہاد ہیں، اور یہ بھی کبار تابعین میں سے ہیں، فتح الباری میں ہے کہ عبداللہ صغارِ صحابہ میں سے ہیں اور ابن عبد البرؒ نے ذکر کیا کہ: یہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں پیدا ہوئے، انہوں نے بہت سے

کبارِ صحابہ سے روایت کی ہے، ابوزرعہ، نسائی، ابن سعد وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ (فتح الباری:۹/۳، تہذیب:۲۲۲/۵)

اس کے بعد حضرت جابر صحابیِ رسول ﷺ ہیں اور عبد اللہ بن شداد کا سماع ولقاء حضرت جابرؓ سے ممکن ہے؛ کیونکہ آپ عہدِ رسول میں پیدا ہوئے ہیں اور پھر بہت سے صحابہ سے آپ نے روایت کی ہے، لہذا امکانِ لقاء کے بعد جمہور کے مسلک پر انقطاع کا دعوی کرنا تعنت ہے، پس روایت متصل اور صحیح ہے۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ: یہ سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔ (عمدۃ القاری:۶۸/۳، نخب الافکار:۵۵۳/۲)

اس کے بعد یہ بھی ملاحظہ کریں کہ اس حدیث کو بعض محدثین جیسے امام بیہقی و دارقطنی وغیرہ نے ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے، مگر صحیح وہی ہے جو عرض کیا گیا ، امام بیہقی و دارقطنی نے لکھا ہے کہ: اس حدیث کو ابوحنیفہ کے سوا دوسرے تمام راوی بغیر حضرت جابر کے حوالے کے مرسلاً روایت کرتے ہیں، یعنی ابوحنیفہ اس کو موصولاً بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ (سنن دارقطنی :۳۲۵/۱، سنن بیہقی:۲۲۷/۲)

مگر یہ بات صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ امام ابوحنیفہ کے ساتھ اس کو موصولاً بیان کرنے میں حضرت سفیان ثوری، شریک، جریر اور ابوالزبیر بھی شریک ہیں۔ علامہ ابن الہمام نے مسند احمد بن منیع اور مسند عبد بن حمید سے اس کی متعدد متابعات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:" فهؤلاء سفيان و شريك و جرير و أبو الزهير فرفعوه بالطرق الصحيحة ، فبطل عدهم فيمن لم يرفعه ، ولو تفرد الثقة وجب قبوله ، لأن الرفع زيادة ، وزيادة الثقة مقبولة ، فكيف ولم ينفرد ؟

(پس یہ سفیان، شریک، جریر، ابوالزہیر نے اس کو صحیح سندوں کے ساتھ مرفوعاً

بیان کیا ہے، لہذا ان لوگوں کا ان محدثین کومرفوع بیان نہ کرنے والوں میں شمار کرنا باطل ہوگیا، اوراگر ثقہ اس کو تنہا بھی بیان کرتا تب بھی اس کو قبول کرنا واجب ہوتا، اس لئے کہ مرفوع بیان کرنا ایک زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوا کرتی ہے، جب یہ بات ہے تو پھر اس کے بیان کرنے میں وہ منفرد نہ ہوتو کیوں نہ مقبول ہوگا؟) (فتح القدیر:۱/۳۴۶)

اس کے علاوہ اس کی متابعت قاصرہ بھی موجود ہے، وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ کے شیخ بواسطہ یعنی عبداللہ بن شداد کی بھی ابوالزبیر نے رفع میں متابعت کی ہے، اوراس کو ابن ابی شیبہ وابونعیم نے اوراحمد بن منیع نے اپنی اپنی سند سے بیان کیا ہے۔(الجوھر النقی:۲/۲۲۸، قلائدالازہار:۲/۵۸)

عبد بن حمید کی سند میں ان کے شیخ ابونعیم ہیں، یہ رجالِ جماعت میں سے ہیں، اور باقی سند میں سب ثقہ رجالِ مسلم ہیں۔(اعلاء السنن:۴/۷۱)

اورابن ابی شیبہ کی سند صحیح ہے، جیسا کہ ''الجوہر النقی'' میں ہے، اب رہا امام بیہقی کا یہ کہنا کہ اس کی سند میں حسن بن صالح اورابوالزبیر کے درمیان جابر جعفی اور لیث بن ابی سلیم کا واسطہ ہے اور یہ دونوں نا قابل احتجاج ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ ابونعیم نے مالک بن اسماعیل کی لیث اور جابر کوذکر نہ کرنے میں متابعت کی ہے۔ لہذا درمیان میں یہ واسطہ قادح نہیں؛ کیونکہ ممکن ہے کہ حسن نے ابوالزبیر سے کبھی ان کے واسطہ سے سنا ہو اور کبھی بلا واسطہ سنا ہو، اور حسن کا ابوالزبیر سے لقاء وسماع ممکن ہے، پس اتصال کیلئے امکانِ لقاء جمہور کے نزدیک کافی ہے (دیکھو: الجوہر النقی:۲/۲۲۸)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کوموصولاً بیان کرنے میں امام ابو

حنیفہ منفرد نہیں ہیں ، بلکہ بڑے بڑے ائمۂ حدیث بھی ان کے ساتھ ہیں اور اگر بالفرض مان لیں کہ امام ابوحنیفہ اس میں تنہا ہیں تو بھی اس میں کوئی اشکال نہیں ؛ کیونکہ ابوحنیفہ ثقہ امام ہیں ، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے ، جیسا کہ اس سے قبل بھی کئی دفعہ بیان کیا جا چکا ہے ، الغرض اس حدیث سے صاف معلوم ہوا کہ مقتدی کے ذمہ قرأت نہیں ہے ، امام کا پڑھنا ہی مقتدی کا پڑھنا ہے ، اور اس حدیث میں امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر یہ حکم مرتب فرمایا ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کی ہے ، اور جب کسی حکم کو کسی وصف پر مرتب کیا جاتا ہے تو وہ وصف ہی علتِ حکم ہوتا ہے ۔ (بیضاوی : ۲۱/۱)

لہذا جب بھی اور جو بھی نماز امام کے پیچھے ہوگی ، خواہ سری ہو یا جہری ، اس میں امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہوگی ۔

اس سے ان لوگوں کا قول رد ہو گیا جو اس کو جہری نماز کے ساتھ خاص کرتے ہیں ؛ کیونکہ اگر صلوۃِ جہری پر حکم کو مرتب کرنا تھا تو یہ فرما دیتے کہ جب امام جہر کرے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے ۔ نیز امام محمدؒ نے '' مؤطا '' میں اس کو بطریقِ اسرائیل مرسلاً بیان کیا ہے ، جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ عصر کی نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ کے پیچھے قرأت کی ، تو ایک صحابی نے اس کو اشارہ سے منع کیا ، جب نماز سے فارغ ہوئے ، تو دونوں میں نزاع ہوا اور نبی کریم ﷺ نے یہ سن لیا ، تو فرمایا کہ : '' **من كان له إمام فإن قراء ته له قراء ة** '' (جس شخص کا امام ہو ، اس امام کی قرأت ہی مقتدی کیلئے قرأت ہے) (مؤطا امام محمد : ۱۰۱)

اس حدیث میں عصر کا لفظ بتا رہا ہے کہ یہ حکم جہری کے ساتھ خاص نہیں بلکہ سرّی کیلئے بھی یہی حکم ہے اور اس حدیث میں آپ ﷺ نے مطلق قرأت کا حکم بیان

فرمایا کہ فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ، کوئی بھی مقتدی کے ذمہ نہیں ہے، اس کو غیر فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا تحکمِ محض ہے۔

شبہ اور جواب

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ اگر مقتدی نہ پڑھے، تو امام کی قرأت کافی ہو جائے گی، اس سے وجوب کی تو نفی ہو گئی، مگر استحباب کی نفی نہیں ہوئی، لہذا سورۂ فاتحہ پڑھنا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا شانِ ورود بتاتا ہے کہ یہاں محض یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ مقتدی کے لئے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب وضروری نہیں، بلکہ اس سے مقصود منع کرنا ہی ہے۔ ہاں موقعہ کی مناسبت سے آپ ﷺ نے ایسے الفاظ استعمال فرمائے جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مقصود وجوب کی نفی ہے۔ چنانچہ ابھی مذکور ہوا کہ آپ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، (مؤطا کی مرسل روایت کے مطابق عصر پڑھا رہے تھے) تو کسی نے قرأت کی تو ایک صحابی نے اس کو اشارہ سے منع کیا، نماز سے فراغت کے بعد اس نے کہا کہ تم مجھے آپ ﷺ کے پیچھے قرأت سے روکتے اور منع کرتے ہو؟ بس دونوں میں نزاع ہو گیا، ''مؤطا کی'' مرسل روایت میں ہے کہ جس نے روکا تھا اس نے کہا کہ: میں قرأت خلف الامام کو مکروہ سمجھتا ہوں، تو آپ ﷺ نے یہ سن لیا اور پھر اس پڑھنے والے سے فرمایا کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے ان الفاظ سے قرأت خلف الامام کو مکروہ سمجھنے والے اور اس سے منع کرنے والے کی تصدیق فرمائی تھی، تو اس سے خود معلوم ہوا کہ آپ ﷺ بھی اس کو مکروہ و ناپسند فرماتے تھے، اور یہ الفاظ جو محض وجوب نفی پر

دلالت کرتے ہیں، یہ آپ ﷺ نے اس لئے فرمائے تھے کہ وہ پڑھنے والا شخص یہ سمجھ رہا تھا کہ امام کے پیچھے بھی قرأت ہے، تو آپ ﷺ نے اس کے گمان کو رد کرنے کے لئے فرمایا: نہیں، اس کے ذمہ قرأت نہیں ہے، امام کا پڑھنا ہی اس کے لئے کافی ہے۔

اس کی نظیر قرآن کی آیت ہے: ﴿ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [بقرہ:۱۵۸] (جو شخص حج یا عمرہ کرنے آئے، تو اس پر صفا ومروہ کا طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں) حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ صفا اور مروہ کی سعی اور طواف واجب ولازم ہے، اور یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ ان کے طواف میں کوئی حرج نہیں، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا طواف محض جائز ہے، واجب وفرض نہیں۔ یہی سوال حضرت عائشہ صدیقہؓ سے حضرت عروہ نے کیا تھا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب ارشاد فرمایا کہ یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی، جو اسلام لانے کے بعد طوافِ صفا ومروہ میں حرج سمجھتے تھے، تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔ (بخاری: ۲۲۲/۱)

چنانچہ حضرت انسؓ سے جب عاصم نے سوال فرمایا کہ کیا آپ لوگ سعی بین الصفا والمروہ کو مکروہ سمجھتے تھے؟ تو فرمایا: ہاں، اس لئے کہ وہ شعائرِ جاہلیت میں سے تھے، یہاں تک کہ اللہ نے ﴿ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ والی آیت نازل فرمائی۔ (بخاری: ۲۲۳/۱)

تو جس طرح یہاں خصوصیتِ مقام کی وجہ سے فرض وواجب کو "لا جُنَاحَ" سے بیان فرمایا، اسی طرح حدیث میں اقتضائے مقام کی وجہ سے نہی ومنع کو کافی ہونے سے تعبیر فرمایا ہے۔ لہٰذا اس سے احناف کا مسلک بالکل واضح ہے۔

افادہ

راقم کہتا ہے کہ: اگر غور کیا جائے تو اس حدیث سے خود نہی نکلتی ہے، تقریر اس

کی یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "**من صلی خلف الإمام**" کوشرط بنایا، اس کے بعد اس کی جزا کو آپ ﷺ نے حذف فرمادیا اور اس کی جگہ اس کی علت میں "**فإن قرائته له قراء ة**" بیان فرمایا ہے، ورنہ یہ جملہ: "**فإن قراء ته له قراء ة**" "**من صلی خلف الإمام**" کی جزا بن نہیں سکتا، لامحالہ جزا کو محذوف ماننا پڑے گا، اور وہ ہے: "**من صلی خلف الإمام فلا یقرأ**" (یعنی جو امام کے پیچھے نماز پڑھے وہ قرأت نہ کرے) اس کے بعد اس کی علت بیان فرمائی کہ "کیونکہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے"، اس لئے نہ پڑھے، تو یہاں کافی ہونے کی بات ہے ہی نہیں، بلکہ حکم تو "**فلا یقرأ**" کا ہے کہ نہ پڑھو، اور اس طرح کا حذف کرنا کلام میں شائع وذائع ہے

چنانچہ کسی شاعر کا شعر ہے:

ومن یك امسی بالمدینة رحله فإني وقیار بها لغریب

(جس شخص کا گھر مدینہ میں ہو (تو اس کا حال بہتر ہوتا ہے) اور میرے گھوڑے قیار کا حال برا ہے) کیونکہ میں اور قیار تو مسافر ہیں)

اس شعر میں "ومن یك" کی جزا" حسنت حاله و أسائت حالتی وحالة قیار" محذوف ہے، پھر آگے "فإني "سے اس جزا کی علت بیان کی ہے، ایسا ہی حدیث میں ہے۔ (**فافهم**)

اور "فلا یقرأ" کی تقدیر کا قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ فرمان وارشاد قرأت خلف الامام کو مکروہ سمجھنے والے اور اس سے منع کرنے والے کی تصدیق وتائید میں بیان فرمایا ہے، لہذا اس کے مناسب یہی تقدیر ہے، اور "**فإن قراء ة الإمام له قراء ة**" اس تقدیر کے خلاف نہیں؛ کیونکہ یہ جیسا کہ مذکور ہوا خصوصیتِ مقام کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ اس تقدیر کی تائید دوسری حدیث سے ہوتی ہے، وہ یہ کہ کتاب

القرأۃ میں بیہقی نے حضرت یحیٰ بن عبداللہ بن سالم اور حضرت یزید بن عیاض رحمۃ اللہ علیہما سے صاف یہی الفاظ روایت کئے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: ''**من كان منكم له إمام فائتمّ به فلا يقرأ معه ، فإنّ قراء ته له قراء ة** ''(تم میں سے جس کا امام ہو، جس کی وہ اقتداء کرتا ہے، وہ اس کے ساتھ قرأت نہ کرے؛ کیونکہ امام کی قرأت ہی اس کی قرأت ہے)(کتاب القراءۃ للبیہقی:۲۰۸)

اس میں مراد بالکل واضح ہے، بیہقی نے اس کے راوی یحیٰ بن عبداللہ کے بارے میں '' فيه نظر'' لکھا اور یزید بن عیاض کے بارے میں لکھا ہے کہ: تمام ہی محدثین نے اس پر جرح کی ہے۔ صاحب ''اعلاء السنن'' نے اس کا جواب دیا کہ یحیٰ رجالِ مسلم میں سے ہیں، نسائی نے ان کی توثیق کی اور مستقیم الحدیث کہا اور دارقطنی نے بھی ثقہ کہا۔ (تہذیب:۲۴۰/۱۱) اور یزید کی یحیٰ نے متابعت کی ہے، پس جب مرسل کی دوسرے طریقہ سے تائید ہوئی تو قوی ہوگیا، اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ (اعلاء السنن:۸۶/۴)

نیز دارقطنی وبیہقی نے امام شعبیؒ سے مرسلاً روایت کیا کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: '' **لا قرأة خلف الإمام**'' (یعنی امام کے پیچھے کوئی قرأت نہیں)(دارقطنی: ۳۳۰/۱، کتاب القراءۃ:۱۸۸)

یہ حدیث مرسل ہے، دارقطنی نے اس کو موصولاً بھی ذکر کیا ہے، مگر اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے اور کہا کہ مرسل جو اول مذکور ہوا ہے، اس موصول سے زیادہ صحیح ہے۔

اور ہمارے یہاں اول تو مراسیل حجت ہیں اور شعبیؒ کے مراسیل کے بارے میں احمد وعجلی نے فرمایا کہ: شعبی کے مراسیل صحیح ہوتے ہیں، یہ حدیث صحیح کا ہی ارسال کرتے ہیں، اور اس کے ایک راوی محمد بن سالم ضعیف ہیں، مگر علامہ سیوطیؒ

کی ''کشف الاحوال'' سے ''اعلاء السنن'' میں نقل کیا کہ: یہ رجالِ ترمذی میں سے ہیں اور غیر متہم بالوضع ہیں، اور ''تہذیب'' سے نقل کیا کہ ائمہ ثقات نے ان سے روایت کی ہے۔ (اعلاء السنن: ۸۲/۴-۸۳)

غرض یہ کہ یہ اگر چہ ضعیف ہے، مگر نا قابلِ احتجاج نہیں، لہذا یہ روایت اعتبار و استشہاد میں ہر طرح مقبول ہوئی۔ اس روایت کی اس ضعیف موصول روایت سے بھی تائید ہوگئی، تو کیوں نہ قابلِ احتجاج ہو؟

رہا یہ کہ امام شعبی کا فتوی ہے کہ امام کے پیچھے ظہر اور عصر کی اول دو رکعتوں میں فاتحہ اور دوسری سورت پڑھو اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھو۔ (کتاب القراءۃ: ۱۰۵)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے امام شعبی نے " لاقراءة خلف الإمام" کو جہری نمازوں پر محمول کیا ہو، ظہر اور عصر میں سری ہونے کی بناء پر اجازت یا حکم دیا ہو، لہذا فتوی اور حدیث میں تعارض نہیں اور کوئی راوی حدیث بیان کر کے کسی تاویل سے اس کے خلاف حکم یا عمل کرے، تو احناف کے نزدیک یہ بات روایت میں قادح نہیں ہے اور ان کی تاویل ہم پر لازم نہیں ہے۔

اس شبہ کا ایک دوسرا جواب صاحبِ ''اعلاء السنن'' نے یہ دیا ہے کہ احناف کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ فتوی روایت کے بعد کا ہے، اور اگر فتوی روایت سے پہلے کا ہے، تو پھر فتوی موجبِ قدح نہیں، نیز کہا کہ ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں؛ کیونکہ " لا قراءة" سے ممکن ہے کہ وجوب کی نفی مراد لی ہو، اور فتوی میں استحباب مراد ہو۔ پس تاویل کے بعد روایت میں قدح نہیں۔ (اعلاء السنن: ۸۴/۴) (واللہ تعالی اعلم)

راقم کہتا ہے کہ: فتوی میں ظہر وعصر کی قید ہماری تاویل کی ظاہراً تائید کررہی ہے، اور صاحبِ ''اعلاء السنن'' کا پہلا جواب بھی بڑا قیمتی ہے۔ (فاحفظہ)

الحاصل" من صلى خلف الإمام" میں جزا " فلا يقرأ" کا محذوف ہونا مؤید بالقرائن ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اس حدیث سے مقتدی کو سری و جہری دونوں نمازوں میں قرأتِ فاتحہ وغیر فاتحہ سب سے منع کیا گیا ہے اور دوسری روایات کا استثناء محض اباحتِ مرجوحہ ہے، جو اس مطلق منع کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔ لہذا نہ پڑھنا ہی منشأ حدیث ہے، ہاں کوئی پڑھ لے تو حرج کچھ نہیں، جائز ہے۔

ضعف وارسال کی بحث

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث ''من كان له إمام الخ'' پر ضعف وارسال کا حکم لگایا اور اس حدیث کو صحیح حدیث کے مقابل ہونے کی وجہ سے نا قابلِ قبول قرار دیا۔ (حدیثِ نماز: ۱۰۹)

مگر مؤلف نے اس ضعف وارسال کی وجہ ودلیل بیان نہیں کی تو بلا دلیل کسی کا حکم کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے؟ ہم نے اوپر علامہ ابن الہمام وامام ابن منیع وعلامہ عینی کے اقوال اس حدیث کے سلسلہ میں بیان کئے تھے، کہ یہ حدیث صحیح اور علی شرط الشیخین ہے، تو ہم مؤلف کی بات کو کیسے مان لیں، جب کہ مؤلف نے اس کے ضعف وارسال کی کوئی دلیل نہیں دی؟ کیا امام ابوحنیفہ ضعیف ہیں، جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آیا یا اور کوئی راوی ہیں؟ جن کے تراجم اوپر مذکور ہوئے یا اور کوئی وجہِ ضعف ہے، اور مرسل ہے، تو کیوں ہے؟ جب کہ اسکی سند متصل ہے، ہاں ایک طریق ''مؤطا'' میں مرسل بھی ہے، مگر اس کے مرسل ہونے سے تمام طرق کا مرسل ہونا لازم نہیں آتا، پھر کس دلیل سے مؤلف نے ارسال کا حکم لگایا؟

بات یہ ہے کہ یہ دراصل امام بخاریؒ اور امام بیہقیؒ کی تقلید میں مؤلف نے حکم لگایا ہے، اگرچہ بے دلیل ہونے کی وجہ سے جواب دہی کی ہمیں ضرورت نہ تھی، تاہم کسی کو ان حضرات کے کلام سے غلط فہمی نہ ہو اس لئے اس کا جواب ہم یہاں بعون اللہ تعالی لکھتے ہیں۔

امام دار قطنیؒ نے ''سنن'' میں ابوحنیفہؒ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرمایا کہ: موسیٰ بن ابی عائشہ سے سوائے ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے کسی نے اس کو مسنداً بیان نہیں کیا اور ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ دونوں ضعیف ہیں، ان دونوں کے علاوہ ابوالحسن موسیٰ بن ابی عائشہ سے روایت کرنے والے سفیان ثوری، ابوالاحوص، شعبہ، اسرائیل، شریک، ابو خالد الدالانی اور سفیان بن عیینہ وغیرھم نے اس حدیث کو مرسلاً بیان کیا ہے اور یہی صواب ہے، اور امام بیہقی نے بھی لکھا ہے کہ: اس حدیث کو ابوحنیفہ کے سوا سب نے مرسلا روایت کیا ہے۔ (سنن دار قطنی: ۱/۳۲۵، سنن بیہقی: ۲/۲۲۷)

حاصل اس کا دو اعتراضات ہیں: ایک یہ کہ یہ روایت مرسل ہے، مسند نہیں، اور دوسرے یہ کہ ابوحنیفہؒ ضعیف راوی ہیں، اور انہوں نے اپنے وہم کی وجہ سے اس کو مسنداً روایت کر دیا ہے۔

کیا ابوحنیفہ ضعیف ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام دار قطنیؒ نے باوجود اس کے کہ بڑے پایہ کے محدث اور عالم تھے، یہ بات جو فرمائی کہ امام ابوحنیفہؒ ضعیف ہیں، بڑی ہی نازیبا حرکت کی، جو ان کی شایانِ شان نہیں تھی، کیا کوئی دار قطنی کی اس بات کو تسلیم کر سکتا ہے؟ وہ امام ابوحنیفہؒ جن کی تعریف میں تمام ہی امت کے اکابر اور ائمہ، علماء، صلحاء،

مشائخ وصوفیاء رطب اللسان ہیں اور آپ کے گیت گا کر اپنے قلب کو سکون پہنچاتے ہیں اور جن کے علم وفقہ سے ساری دنیا فیض یاب ہورہی ہے، اور جنھوں نے ساری عمر دینِ حق کی تدوین وتحقیق میں گزاردی، یہ کیا اسی قابل تھے کہ ان پر ضعف کا حکم لگایا جائے اور ان کو ذلیل ورسوا کرنے کی ناکام وبیہودہ کوشش کی جائے؟

اسی وجہ سے علامہ عینیؒ نے ''عمدۃ القاری'' میں غضبناک لہجہ میں لکھا کہ:" لو تأدب الدارقطني واستحيى لما تلفظ بهذه اللفظة في حق أبي حنيفة ، فإنه إمام طبق علمه الشرق والغرب "(اگر دارقطنی کو ذرا بھی ادب ہوتا اور ذرا بھی شرم وحیاء ہوتی، تو امام ابوحنیفہؒ کی شان میں ایسا لفظ اور کلمہ نہ کہتے؛ کیونکہ وہ تو امام ہیں جن کا علم مشرق ومغرب میں پھیلا ہوا ہے)(عمدۃ القاری:۴۴۹/۴)

پھر آپ کی توثیق کرنے والوں کے نام اور اقوال لکھ کر فرمایا کہ: اس سے دارقطنی کا امام ابوحنیفہؒ پر ظلم کرنا اور ان کا فاسد تعصب ظاہر ہوگیا، اور دارقطنی کی تو ان مؤثقین حضرات کے مقابلے میں کوئی قدر ومنزلت ہی نہیں کہ یہ ایسے امام پر نقد کرنے لگے، جو ان مؤثقین سے بھی دین وتقوی اور علم میں مقدم ہیں۔(عمدۃ القاری:۴۴۹/۴)

یہاں امام صاحب کے وہ سارے مناقب بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، جو اسماء الرجال وتاریخ کی کتابوں میں سنہری حروف سے لکھے گئے ہیں، یہ تو ساری دنیا جانتی ہے۔ البتہ بطور نمونہ بعض اہم اقوال یہاں ذکر کردینا مناسب ہے تاکہ حقیقت واضح ہوجائے۔

(۱) امام یحیی بن معین جو فن اسماء الرجال کے امام ہیں، انھوں نے فرمایا کہ: ابوحنیفہ حدیث میں ثقہ وقابل اعتماد تھے اور آپ وہی حدیث بیان کرتے تھے جو حفظ

ہوتی اور جو حفظ نہ ہوتی اس کو بیان نہیں کرتے تھے۔(تہذیب الکمال: ۲۹/۴۳۴، تہذیب التہذیب: ۱۰/۴۰۱)

(۲)امام یحیی بن معین سے پوچھا گیا کہ ابوحنیفہ کے بارے میں کیا رائے ہے؟ تو فرمایا کہ: وہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے نہیں سنا، یہ شعبہ ہیں جو ابوحنیفہ کو لکھتے ہیں کہ: آپ حدیث بیان کریں، اس کا ان کو حکم دیتے ہیں، اور شعبہ تو شعبہ ہیں۔(الانتقاء: ۱۹۷)

(۳)امام علی بن المدینی جو امام بخاری کے استاد ہیں وہ کہتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہ سے سفیان ثوری اور ابن المبارک نے روایت کیا ہے اور وہ ثقہ تھے، ان میں کوئی خرابی نہیں۔(الجواہر المضیئۃ: ۱/۲۹)

(۴)امام ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ اسماعیل بن داود نے کہا کہ: امام ابن المبارک، امام ابوحنیفہ کی ہر خوبی بیان کرتے اور ان کی توثیق و تعدیل کرتے اور ان کی تعریف فرماتے تھے۔(الانتقاء: ۲۰۶)

(۵)یزید بن ہارون محدث نے فرمایا کہ: میں نے ایک ہزار آدمیوں سے ملاقات کی اور ان میں سے اکثر سے حدیث کا علم حاصل کیا، لیکن پانچ حضرات سے زیادہ علم و فقہ میں اور تقوی میں کسی کو نہیں دیکھا اور ان پانچ میں اول نمبر پر ابوحنیفہ ہیں۔(تاریخ بغداد: ۱۳/۳۶۳)

یہ چند اقوال ہیں جن میں امام ابوحنیفہ کی جلالت و عظمت بڑے بڑے ائمۂ حدیث نے بیان کی ہے، اس سلسلہ میں ائمۂ حدیث و فقہ کے اقوال کا احاطہ کیا جائے تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے جیسا کہ بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، امام ابن عبد البر کی کتاب" الانتقاء في مناقب الائمة الثلاثة

الفقھاء"، امام سیوطی کی کتاب "تبییض الصحیفۃ"، امام ابن حجر مکی کی کتاب "الخیرات الحسان"، امام محمد بن یوسف شافعی کی "عقود الجمان في مناقب النعمان" اور امام ذہبی کا رسالہ وغیرہ کتابیں دیکھ لیں۔

لہذا دارقطنی کا امام صاحب کی تضعیف کرنا باطل ومردود ہے؛ کیونکہ محدثین کا قاعدہ ہے کہ "إن من صحت عدالته و ثبتت في العلم أمانته و بانت ثقته و عنايته بالعلم لم يلتفت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينةٍ عادلةٍ" (جس کی عدالت صحیح طور پر ثابت ہو اور علم کے بارے میں اس کی امانت معلوم ہو، اس کی ثقاہت وعلم کے بارے میں اس کی خدمت ظاہر ہو، اس کے بارے میں کسی کا قول بھی قابل توجہ نہیں مگر یہ کہ وہ کوئی عادل گواہ لائے) (جامع بیان العلم: ۱۴۹/۲)

جب امام ابوحنیفہؒ کی عدالت وثقاہت، امانت ودیانت مسلمات میں سے ہے تو اس کے خلاف کسی کا لب کشائی کرنا نہایت درجے مکروہ حرکت ہے جس کی طرف التفات کا بھی سوال نہیں ہوتا۔ مؤرخ شہیر علامہ ابن خلدون اپنے معرکۃ الآراء "مقدمہ" میں فرماتے ہیں کہ:

"بعض بغض وعناد رکھنے والے لوگ کہتے ہیں کہ مجتہدین میں سے بعض حدیث کے بارے میں قلیل البضاعت تھے، اسی لئے ان کی روایتِ حدیث کم ہوگئی مگر ائمۂ کبار کے بارے میں اس اعتقاد کی کوئی گنجائش نہیں؛ کیونکہ شریعت تو کتاب وسنت ہی سے اخذ کی جاتی ہے اور جو حدیث میں کم سرمایہ رکھنے والا ہو اس پر یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ وہ اس کی طلب وجستجو میں لگے تاکہ اصول صحیحہ سے دین حاصل کرے اور احکام کو ان کے اصل مبلغ سے حاصل کرسکے اور امام ابوحنیفہ نے

جوروایت کم کی ہے تو اس کی وجہ روایت اور اس کے تحمل کے شرائط میں ان کا سخت ہونا ہے، یہ نہیں کہ انہوں نے عمداً حدیث کی روایت ترک کردی تھی اور حدیث کے علم میں آپ کے کبار مجتہدین میں ہونے پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ علماء کے درمیان آپ کے مذہب پر اعتماد اور بھروسہ ہے اور رداً وقبولاً اس کا اعتبار کیا جاتا ہے (مقدمہ ابن خلدون:۴۴۴)

الغرض جس کی امامت ثابت ہوجائے اور جس کی تعریف کرنے والے زیادہ ہوں ،تو پھر کسی کی جرح قبول نہیں کیجائے گی ، بلکہ ایسے کی جرح کرنے والا خود ہی مجروح قرار دیا جائے گا۔اور اگر کسی کا کسی پر جرح کرنا ہر صورت میں قابل لحاظ سمجھا جائے تو پھر دنیا میں کوئی بھی قابل اعتبار راوی ومحدث نہ ملے گا؛ کیونکہ ہر ایک پر کوئی نہ کوئی جرح موجود ہے ۔ زیادہ کیا کہا جائے ،فن اسماء الرجال کے امام ،رأس المحدثین علی بن المدینی سے کون صاحب علم ناواقف ہوگا ،ان کی جلالت وعظمت ، ان کی علم حدیث میں مہارت ولیاقت ایک مسلمہ بات ہے ،مگر عجیب بات یہ ہے کہ ان کو امام عقیلی نے ضعفاء میں شامل کیا ہے ،لیکن یہ جرح اور ان کو ضعیف قرار دینا معتبر نہیں سمجھا گیا ، بلکہ حافظ ذہبیؒ کو امام عقیلی کی اس حرکت پر " بِئْسَ مَا صَنَعَ "کہنا پڑا ،اور جب برداشت نہ ہوا تو چیخ کر یہ کہنا پڑا کہ:" أفَمَا لَكَ عَقْلٌ يا عُقَيْلِي ؟ أتدري فِيْمَنْ تَتَكَلَّمُ ؟ "(اے عقیلی! تمہیں کیا عقل نہیں ہے؟ کیا جانتے نہیں کہ کس کے بارے میں کلام کررہے ہو؟)(میزان الاعتدال:۵/۱۶۹)

اسی طرح امام المحدثین وامیر المومنین فی الحدیث سیدنا امام بخاری کی ثقاہت وعظمت کس سے پوشیدہ ہے؟ مگر آپ کے بارے میں ابن ابی حاتم نے لکھا ہے کہ: میرے والد ابو حاتم اور ابو زرعہ نے ان سے حدیث سنی ،پھر ان کی حدیث کو ترک

کردیا تھا جبکہ محمد بن یحیی نیسابوری نے ان کولکھا تھا کہ: امام بخاری نے ان کے پاس اس بات کا اظہار کیا کہ قرآن کا تلفظ مخلوق ہے۔ (الجرح والتعدیل: ۱۹۱/۷)

اب فرمایئے کہ کیا عقیلی کے ابن المدینی کو ضعفاء میں شامل کردینے اور ابو حاتم وابوزرعہ ومحمد بن یحیی نیسابوری کے امام بخاری کو ترک کردینے سے دنیا نے ان حضرات کو ضعیف و نا قابل سمجھ کر چھوڑ دیا؟ اگر نہیں تو کیوں؟ معلوم ہوا کہ ہر جرح کا اعتبار نہیں ہوتا، پس یہی حال دارقطنی کی جرح کا بھی ہے جو امام ابوحنیفہ کے بارے میں انھوں نے کی ہے۔ لہذا ان کی جرح کا کوئی ذرہ برابر بھی اثر نہیں ہوگا، پس امام ابوحنیفہؒ، ثقہ، عادل، ضابط، متقن، سبھی کچھ ہیں، اس میں شک کرنا فن اسماء الرجال سے اعتماد کو ہٹانے کے مترادف ہے۔

ارسال کا جواب

اب رہا امام دارقطنیؒ کا یہ کہنا کہ اس روایت کو موسیٰ ابن ابی عائشہ سے روایت کرنے والے بہت سے لوگ ہیں، جنہوں نے اس کو مرسلاً روایت کیا ہے، مسنداً صرف ابوحنیفہؒ اور حسن بن عمارہؒ نے روایت کیا۔

مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس پر کلام کیا ہے؛ کیونکہ امام ابو حنیفہ کے ساتھ اس کو موصولاً بیان کرنے میں حضرت سفیان ثوری، شریک، جریر اور ابوالزبیر بھی شریک ہیں۔ ہم نے وہیں پر علامہ ابن الہمام کے حوالے سے مسند احمد بن منیع اور مسند عبد بن حمید سے اس کی متعدد متابعات نقل کی تھیں۔

پس سفیان، شریک وجریر اور ابوالزبیر اس کو مرفوعاً روایت کرنے میں امام ابو حنیفہؒ کی متابعت کررہے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ مسنداً بیان کرنے میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ اس کی متابعاتِ کاملہ وقاصرہ موجود ہیں، اور اگر بالفرض ہم مان

لیں کہ امام صاحبؒ اس کی اسناد کرنے میں متفرد ہیں، تو خود محدثین کے قواعد سے ثابت ہے کہ ثقہ کا تفرد اور اس کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ (کمامر مراراً)

تو کیا امام صاحب ثقہ نہیں ہیں؟ اگر کسی کے نزدیک امام صاحبؒ اس کی جہالت یا تجاہل کی وجہ سے ثقہ نہ ہوں، تو کیا ہمارے لیے اس جہالت کی اتباع وتقلید لازم ہے؟ کہ ہم آپ کو ضعیف مان کر روایت کو ترک کر دیں؟

اب رہا حسن بن عمارہؒ کا ضعف، اس سے ہمیں کیا لینا ہے، ہم اس سے احتجاج ہی نہیں کرتے اور پھر جب اتنے ثقات اس کو مسند کرنے میں حسن کے ساتھ ہیں، تو پھر اس ضعف کا انجبار ہو ہی جاتا ہے۔

حدیثِ مرسل کی مقبولیت

اور اگر اس حدیث کو مرسل ہی مان لیں جیسا کہ بعض لوگوں کا اصرار ہے تو بھی اس سے احتجاج میں کوئی اعتراض نہیں ؛ کیونکہ دور اول میں مرسل سے احتجاج ہی جمہور کا مسلک رہا ہے، اور اگر چہ کہ مرسل کے بارے میں جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ وہ نا قابل اعتبار ہے، اسی لیے وہ اس کو مردود کے اقسام میں شمار کرتے ہیں، مگر اس سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے حتی کہ بعض نے یہاں تک کہا ہے کہ مرسل سے احتجاج کا سلسلہ برابر رہا ہے اور سب سے پہلے جنھوں نے اس کو نا قابل احتجاج قرار دیا، وہ امام شافعی ہیں۔

امام ابوداوٗد نے اہل مکہ کے نام جو خط لکھا تھا، اس میں وہ فرماتے ہیں:

"اما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء في ما مضى مثل سفيان الثوري ومالك والاوزاعي حتى جاء الشافعي فتكلم فيه وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره"۔ (رسالۃ ابی داوٗد الی اہل مکۃ: ۲۴)

اورامام ابن جریرالطبری نے کہا کہ:

"وأجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الائمة بعدهم إلى رأس المأ تين، قال ابن عبدالبر:كأنه يعنى أن الشافعي أول من رده۔"(تدریب الراوی:۱؍۱۰۴)

اگرچہ یہ اجماع کا دعویٰ محل نظر ہے جیسا کہ حافظ نے "النکت علی ابن الصلاح" میں اورحافظ سخاوی نے"فتح المغیث" میں لکھا ہے۔تاہم اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جمہور تابعین کے نزدیک مرسل کوقابل احتجاج سمجھا جاتا تھا۔مالکیہ نے امام مالک کا مذہب یہی لکھا ہے کہ: وہ مرسل کوحجت قرار دیتے تھے۔(التمہید لابن عبدالبر:۱؍۲)

اورامام ابوحنیفہ کابھی یہی مسلک ہے،ابن الصلاح نے فرمایا کہ:

"والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما رحمهم اللّٰه في طائفة "۔(مقدمہ ابن الصلاح:۳۱)

اورامام نوویؒ فرماتے ہیں:

"وقال مالك وأبوحنيفة وأصحابهما وطائفة من العلماء يحتجّ به۔" (ارشادالطلاب:۱؍۱۷۲)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ:

تابعین اورتبع تابعین کے مرسلات مقبول ہیں اوراس کے بعد والوں کے مرسلات قابل قبول نہیں، الایہ کہ راوی کی عادت ہوکہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہو،تب اس کی مرسل حدیث قبول کی جاسکتی ہے۔

علامہ ابن الحنبلی"قفوالاثر" میں فرماتے ہیں:

"والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابی مطلقاً ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا (أي الحنفية) وعند مالك مطلقاً ــــــ وأما مرسل من دون هؤلاء فمقبول عند بعض أصحابنا، مردود عند آخرين إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوُا مسندَه ، فإن كا ن الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الوليد الباجي من المالكية عدم قبول مرسله إتفاقاً۔" (قفوالاثر:۱/۶۷)

(اس مسئلہ کی تفصیل میں مختار قول یہ ہے کہ صحابی کی مرسل حدیث مطلقاً اوردوسرے اورتیسرے قرن کی مرسل حدیث (حنفیہ کے نزدیک) قابل قبول ہے، اورامام مالک کے نزدیک بھی مطلقاً مقبول ہے،اوررہیں ان کے بعدوالوں کی مرسل حدیثیں تو وہ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک مقبول ہیں اوربعض دیگرحضرات کے نزدیک مردود ہیں مگر یہ کہ اس راوی کی مرسل حدیث ثقہ حضرات روایت کریں جیسے اس کی مسندروایت کرتے ہیں،پس اگرراوی ایساہے کہ ثقہ وغیرثقہ سب سے ارسال کرتا ہوتو ہمارے اصحاب میں سے ابوبکررازی سےاور مالکیہ میں سے ابوالولید باجی سے مروی ہے کہ بالاتفاق اس کی مرسل حدیث نامقبول ہے)

امام بزدویؒ"کنزالاصول إلی معرفة الاصول"میں فرماتے ہیں:

"وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحُجّة عندنا،وهوفوق المسند، كذا ذكره عيسى بن أبان وأما إرسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه ، فقال بعض مشائخنا يُقْبَلُ إرسال كلّ عدل، وقال بعضهم لايُقْبَلُ، أما وجه الأول فما ذكرنا ، وأما الثاني فلأن الزمان زمان فسق فلابدّ من البيان إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كماروَوُا مسندَه مثل إرسال محمد بن حسن"۔(اصول بزدویؒ:۱/۱۷۱-۳۷۱)

اورامام حسام الدینؒ نے فرمایا:

"فالمُرسل من الصحابي محمول على السماع ، ومن القرن الثاني والثالث على أنه وضح له الأمر واستبان له الإسناد ، وهوفوق المسند فإن من لم يتّضح له الأمر نسبه إلى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله ، وأما مراسيل من دون هولاء فقد اختلف فيه إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوُا مسندَه۔" (منتخب حسامی مع شرح النامی:۱/۱۳۶-۱۳۷)

ان عبارات سے مستفاد ہوا کہ احناف کے نزدیک:

(۱) ایک صحابی دوسرے صحابی سے جو حدیث مرسلاً بیان کرے وہ باتفاق علماء مقبول ہے۔

(۲) قرن تابعین وتبع تابعین کی مرسل احادیث بھی مطلقاً مقبول اور حجت ہیں۔

(۳) اس کے بعد کے لوگوں کی مرسل حدیث کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ ہر عادل وثقہ کی مرسل حدیث مقبول ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ چونکہ قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد کذب اور فسق پھیلا ہوا تھا، لہٰذا بعد کے دور کی مرسل حجت نہ ہوگی۔

(۴) لیکن اگر بعد کے دور کی مرسل حدیث کو ثقات ولائق اعتماد محدثین روایت کریں جس طرح اس راوی کی مسند روایت کو روایت کرتے ہیں، تو وہ بھی باتفاق احناف مقبول وحجت ہے۔

اور امام شافعیؒ بھی مطلقاً مرسل حدیث کو رد نہیں فرماتے بلکہ بعض شرائط کے ساتھ ان کے نزدیک وہ حجت ہے۔ ان شرائط کی تفصیل یہ ہے:

(۱) مرسل کی تقویت کسی مسند حدیث سے ہو۔

(۲) مرسل کی تقویت کسی اور مرسل حدیث سے ہو جو دوسرے راوی سے آئے۔

(۳) بعض صحابہ کا قول اس مرسل حدیث کے موافق ہو۔

(۴) اکثر اہل علم کا قول اس کے موافق ہو۔

امام نوویؒ مقدمہ ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

"ومذهب الشافعي أنه إذا انضمّ إلى المرسل ما يعضده احتجّ به ، وذلك بأن يُرْوىٰ أيضاً مُسنَداً أومرسلاً من جهة أخرى أو يعمل به بعضُ الصحابة أو أكثرالعلماء۔"(مقدمہ شرح مسلم:۱/۱۷)

حافظ ابن رجب حنبلیؒ نے فرمایا کہ:

"واحتج بالمرسل أبوحنيفة وأصحابه ومالك وأصحابه ، وكذا الشافعي وأحمد وأصحابهما إذا اعْتُضِدَ بمُسْند آخر أو مرسل آخر بمعناه عن آخر ، فيَدُلّ على تعدُّد المخرج أو وافقه قول بعض الصحابة أو قال به أكثر أهل العلم۔"(تعليق مقدمه اعلاء السنن لأبى غدة :۱۴۰)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام مالک اوران کے اصحاب کے نزدیک قرن ثانی وثالث کی حدیثِ مرسل تومطلقاً مقبول ہے اوراس کے بعد کی وہ مرسل بھی مقبول ہے جس کو ائمہ ثقات روایت کریں،اورامام شافعی واحمد کے نزدیک چارشرائط سے جن کا اوپر ذکر ہوا،مرسل حدیث مقبول ہے،اوراسی وجہ سے امام شافعیؒ نے سعید بن مسیّب کی مراسیل کومقبول فرمایا ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے ''ارشادالطلاب''میں اورابن الصلاح نے ''مقدمہ'' میں اورامام سیوطی نے تدریب الراوی میں اور دیگر حضرات نے بھی لکھا ہے۔(ارشادالطلاب:۱/۱۷۱، مقدمہ ابن الصلاح :۳۱،

تدریب الراوی:۱/۱۰۴)

جب حدیث مرسل کے بارے میں معلوم ہوگیا کہ اس کا کیا مقام ہے تو اب غور کیجئے کہ زیر بحث یہ روایت اگر مرسل ہے، تو مرسل صحابی ہے؛ کیونکہ ابن عبدالبر وغیرہ نے عبداللہ بن شداد کو مولود فی عہد رسول اللہ قرار دیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے تصریح کردی کہ عبداللہ بن شداد بن الہاد صغارِ صحابہ میں سے ہیں۔ (فتح الباری:۹/۳۴)

اور یہ مرسل دوسرے مرسلِ شعبی سے اور حدیثِ مسند مرفوع صحیح " إذا قرأ فأنصتوا" سے اور عبد اللہ بن عمرؓ وعبد اللہ بن مسعودؓ وغیرہما کے فتاویٰ وعمل سے اورآیت پاک " إِذَا قُرِئَ الْقُرْآن الخ" سے مؤید ہے، لہذا ایسی مرسل حدیث تمام ائمۂ امت وفقہا کے نزدیک حجت ہے، پھر اس سے احتجاج پر احناف کو مطعون کیسے کیا جاسکتا ہے؟ یہ کلام ہم نے علی التنزل کیا ہے، ورنہ اوپر معلوم ہوگیا کہ یہ روایت مرسل ہی نہیں، بلکہ مسند بھی ہے، اور صحیح علی شرط الشیخین ہے۔

اس بحث سے مؤلف ''حدیث نماز'' کے باطل دعویٰ کی قلعی خوب کھل گئی اور معلوم ہوگیا کہ مؤلف نام کے تو اہلِ حدیث ہیں مگر کام ان کا دوسرے لوگوں کی تقلید میں حدیثِ صحیح کو ضعیف اور مسند کو مرسل کہتے چلے جانا ہے۔

اس تفصیل اور اوپر کی تحقیق کے بعد مؤلف ''حدیثِ نماز'' کا یہ کہنا اور تاویل کرنا کہ اگر یہ روایت تسلیم کرلیں تو مطلب وہی ہوگا جو شاہ عبدالعزیزؒ نے بتایا اور خود امام ابوحنیفہؒ اس روایت میں ہیں، جو قرأت خلف الامام کے قائل ہیں اور امام محمدؒ بھی اور عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ بھی قائل ہیں۔ (ملخصا از حدیثِ نماز:۱۰۹)

ایک بے موقعہ بات ہے، ہم نے شاہ عبدالعزیزؒ کے فتوی کا جواب اوپر دیدیا ہے، فتوی کے ساتھ ہی اس کو بھی ملاحظہ فرمالیجئے۔ اور امام صاحبؒ کا مذہب کیا ہے

اس کو بھی ہم بیان کر چکے، لہذا اب مزید کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔

احناف کی پانچویں دلیل

حنفی مسلک کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ نے جہری نماز سے فارغ ہوکر فرمایا کہ: "**هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ آنِفاً؟**" (کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ اس وقت قرأت کی؟) ایک شخص نے کہا کہ یارسول اللہ! میں نے کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "مالي أُنَازَعُ القرآنَ" (یہی تو میں کہتا ہوں کہ مجھ سے قرآن کیوں چھینا جاتا ہے)، پس لوگوں نے اس کو سنا تو جہری نمازوں میں قرأت کرنے سے رک گئے۔ (ترمذی: ۱/۷۱، ابوداؤد: ۱/۱۲۰، سنن نسائی: ۱/۱۰۶، سنن کبری للنسائی: ۱/۳۱۹، مسند احمد: ۲/۲۸۴، صحیح ابن حبان: ۵/۱۵۷، مصنف عبدالرزاق: ۲/۱۳۵، سنن بیہقی: ۲/۲۲۵، شرح معانی الآثار: ۱/۱۵۸)

اس حدیث کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے کہ اس کا کیا درجہ ہے؟ محدث ابن الملقن نے "خلاصة البدر المنير" میں کہا کہ: امام بیہقی وحمیدی نے اس کو ضعیف کہا ہے اور امام ترمذی نے حسن اور امام ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے۔ (خلاصۃ البدر المنیر: ۱/۱۱۸)

ملاعلی القاری نے "مرقات شرح مشکاۃ" میں اس کو نقل کر کے فرمایا کہ: اس سے معلوم ہوا کہ امام نووی کا یہ کہنا کہ: اس حدیث کے ضعیف ہونے پر حفاظ حدیث کا اتفاق ہے، یہ صحیح نہیں۔ (مرقات: ۲/۵۳۶)

اس حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت شارع علیہ السلام کی جانب سے ابتدائی واصولی طور سے مقتدی کے حق میں نہ قرأتِ فاتحہ مشروع ہوئی اور نہ کوئی

اورسورت ، نہ جہری نمازوں میں، نہ سری میں، اورآپ ﷺ اس سے بالکل خالی الذہن تھے کہ مقتدی قرأت کرتے ہیں یانہیں؟ اور جب صحابہ میں سے کسی نے از خودآپ ﷺ کے پیچھے اپنے اجتہاد سے پڑھا؛ کیونکہ ”لاصلوۃ“ والی احادیث سے عموم سمجھا، تو آپ ﷺ کونماز میں الجھن اور خلجان پیدا ہوا؛ کیونکہ نبی کریم ﷺ پر مقتدیوں کی حرکات وسکنات روشن ہوجاتی تھیں، حتی کہ قلبی خشوع وخضوع بھی ، چنانچہ ”صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ“ میں حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

”فواللّٰہ ما یخفی علي خشوعکم ، ولا رکوعکم ، وإني لأراکم من وراء ظهري“ (خدا کی قسم! مجھ پر نہ تمہارا خشوع مخفی ہوتا ہے، اور نہ رکوع، اور میں تم کو پیچھے سے بھی دیکھتا ہوں) (بخاری:۱۰۲/۱، مسلم:۱۸۰/۱)

الغرض جب کسی شخص نے آپ ﷺ کے پیچھے قرأت کی تو یہ بات آپ پر روشن وواضح ہوگئی اوراس کا اندازہ آپ ﷺ کو ہوگیا، لہذا آپ نے بعدِ فراغت سوال فرمایا کہ: کیا کسی نے قرأت کی؟ جب ایک شخص نے جواب دیا کہ: میں نے قرأت کی، تو آپ نے ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے ارشادفرمایا کہ: یہی تو میں کہتا ہوں کہ: مجھ سے قرآن چھینا کیوں جاتا ہے؟ اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ مقتدی کو پڑھنے کا حکم آپ کی جانب سے نہیں دیا گیا تھا، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ صحابۂ کرام بھی امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے، بلکہ اتفاق سے ایک صاحب نے پڑھ دیا تھا اور تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس شخص کے پڑھنے پرآپ نے نکیر کی ہے۔ اس سے علماء حنفیہ نے یہ اخذ کیا کہ قرأت کرنا مقتدی کا کام وذمہ داری نہیں، بلکہ اس کوخاموش رہ کرامام کی قرأت سننا چاہئے۔

افادۂ راقم

اس حدیث میں سوال کا انداز "**ھل قرأ معی أحد منکم**" بتلا رہا ہے کہ آپ ﷺ کو یہ معلوم ہی نہیں تھا کہ کوئی میرے پیچھے قرأت کرتا ہے؛ کیونکہ یہاں آپ ﷺ نے لفظِ "ھل" موقعِ استفہام میں استعمال فرمایا ہے، اور "ھل" وہاں استعمال ہوتا ہے، جہاں مقصود طلبِ تصدیق ہو، یعنی نسبتِ تامہ کا ادراک مقصود ہو، جیسے "ھَل قَامَ زیدٌ؟ (کیا زید کھڑا ہوا)؟، یہ وہاں استعمال ہوتا ہے، جہاں سائل کو نہ قیام کا علم ہو، نہ قائم (کھڑے ہونے والے) کا علم ہو۔ لہذا "ھل" کے ذریعہ سوال سے دونوں باتوں کا ادراک مقصود ومطلوب ہوتا ہے، اور اگر طلبِ تصور مقصود ہو تو "ھل" کا استعمال قبیح ہوتا ہے، جیسے: "ھل عمرًا عرفتَ؟ (کیا تم نے عمر کو پہچانا؟) اس میں مفعول کی تقدیم نفسِ فعل کے علم کو مقتضی ہے؛ کیونکہ یہ وہاں بولا جاتا ہے، جہاں پہچاننا تو معلوم ہو مگر کس کو پہچانا یہ معلوم نہ ہو، لہذا اس جگہ "ھل" کا استعمال قبیح ہے۔ (مختصر المعانی: ۲۱۰-۲۱۱)

جب یہ معلوم ہوگیا تو اب یہاں غور کیجئے کہ نبی کریم ﷺ نے "ھل" کا استعمال فرمایا تو اس سے معلوم ہوگیا کہ آپ کو نفسِ فعل (قرأت) کا علم نہیں تھا، اگر اس کا علم ہوتا تو پھر "ھل" سے استفہام نہ فرماتے۔

اگر یہ شبہ ہو کہ پھر آپ ﷺ نے یہ سوال ہی کیوں فرمایا، تو جواب یہ ہے کہ دراصل آپ ﷺ کو تشویش اور خلجان واقع ہوا، جیسا کہ مقتدیوں میں خشوع نہ ہونے اور وضوء میں اسباغ نہ ہونے سے آپ ﷺ کو تشویش ہوتی تھی اور فراست سے آپ ﷺ نے قرأت کا صرف اندازہ لگایا، مگر چوں کہ علم وتصدیق نہ ہوئی تھی اس لیے آپ نے انکار کے لہجے میں سوال فرمایا کہ: کیا تم میں سے کسی نے قرأت کی ہے؟

اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ صحابہ کے قرأت کرنے کا آپ کو علم نہ تھا۔ اب مقتدی پر قرأت کو واجب قرار دینے والے حضرات غور کرلیں کہ کیا وجوب کی یہی شان ہوتی ہے، جس کا خود شارع علیہ السلام کو بھی علم نہ ہو؟ (إن هذا لشيء عجيب)

نیز آپ نے سوال میں یہ فرمایا کہ: "**هل قرأ معي أحد منكم**" (کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قرأت کی ہے؟) یہ نہیں فرمایا کہ: "کیا تم لوگوں نے قرأت کی ہے؟ مخاطب صرف ایک کو بنایا، اگر قرأت مقتدی کے ذمہ ہوتی تو آپ سب کو مخاطب فرماتے؛ کیونکہ جب ان کے ذمہ ہے تو سبھی پڑھتے ہوں گے، پھر سوال میں "کوئی" کہنے کی کیا وجہ ہے؟ الغرض اگر مقتدی کے ذمہ قرأت ہوتی تو سوال ہی کی نوبت کیوں آئی؟ دوسرے یہ بھی قابل لحاظ امر ہے کہ آپ کے اس پوچھنے پر اس کا جواب صرف ایک شخص دیتا ہے کہ ہاں یارسول اللہ! میں نے قرأت کی ہے، اگر صحابہ سب کے سب قرأت کرتے تھے تو پھر سبھی کہتے کہ ہاں ہم نے قرأت کی ہے اور یہ کہ یہ آپ ہی کے حکم پر ہم قرأت کرتے ہیں۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ "جزء القراءۃ" میں امام بخاریؒ نے اس روایت میں "**قلنا: نعم**" (ہم نے کہا: ہاں) روایت کیا ہے۔ (جزء القراءۃ: ۱۳)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت کرنے والے بہت تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت امام مالکؒ نے "مؤطا" میں، امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے ہی "مؤطا امام محمدؒ" میں، امام طحاویؒ نے "معانی الآثار" میں، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے اپنی اپنی "سنن" میں روایت کی ہے، مگر سب نے "قال رجل: نعم" یا "قال رجل: أنا" ہی روایت کیا ہے۔ (دیکھئے، مؤطا امام مالک: ۲۹، مؤطا امام محمد: ۹۸، معانی الآثار: ۱۵۸، نسائی: ۱/۱۰۶، ترمذی: ۱/۴۲، ابن ماجہ: ۱/۶۱)

اس سے ظاہر ہے کہ ان دونوں کے معنی میں منافات ہے، لہٰذا امام بخاریؒ کے الفاظ غیر محفوظ ہیں۔اور جو ابوداؤد میں حضرت عبادہؓ کی روایت میں ہے کہ صحابہ نے کہا کہ: ہم نے یارسول۔اللہ (ابوداؤد:۱/۱۱۹)

تو ممکن ہے یہ واقعہ (واللہ اعلم) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے واقعہ سے پہلے کا ہو، کہ پہلے واقعہ میں بعض صحابہ پڑھنے والے تھے، بعض نہیں، جیسا کہ ''ابوداؤد'' میں ہے کہ جب آپ ﷺ نے سوال فرمایا تو بعض نے کہا: ہاں (ابوداؤد:۱۱۹)

پھر جب آپ ﷺ نے ناگواری کا اظہار فرمایا اور صرف اباحتِ مرجوحہ عطا فرمائی، تو وہ بعض بھی رک گئے اس کے بعد آپ ﷺ نے یہ سمجھا کہ اب تو کوئی بھی قرأت نہیں کرتا ہے۔ پھر یہ واقعہ پیش آیا تو آپ ﷺ نے انکار کے لہجہ میں پوچھا کہ کسی نے قرأت کی ہے؟ تو ایک نے جواب دیا کہ میں نے کی ہے، اور اس طرح حضرت عمران بن حصین کی روایت میں صرف ایک آدمی کا پڑھنا آیا ہے اور یہ اور قصہ ہے۔(ابوداؤد:۱۲۰) اور یہ عمرانؓ کی حدیث کا قصہ سری نماز کا ہے۔

غرض اول تو بعض پڑھتے تھے، پھر کوئی کوئی قرأت کرتا تھا، جس کے بعض واقعات احادیث میں مذکور ہیں اور جن روایات میں ''بعض'' کا لفظ نہیں ہے، مطلقاً ''**قلنا: نعم**'' آیا ہے، وہاں بھی سب مراد نہیں اور اس طرح ہوا ہی کرتا ہے کہ بعض کے کام کو ''ہم'' سے تعبیر کر دیتے ہیں۔(فافہم)

مؤلف کا اعتراض اور جواب

اس حدیث کے بارے میں مؤلف ''حدیث نماز'' نے کہا کہ:

''اس میں بھی آہستہ پڑھنے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ امام کو تشویش میں مبتلا کر دے اُس قرأت کی ممانعت ہے، یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ آپ

ﷺ صحابۂ کرام کوسورۂ فاتحہ پڑھنے کاحکم دیں اورامام کی دوسری قرأت سننے کی تاکید فرمائیں اورصحابۂ کرام سورۂ فاتحہ بھی چھوڑ دیں ایسی نافرمانی صحابۂ کرام نے ہرگزنہیں کی۔'' (حدیثِ نماز:۱۱۱-۱۱۲)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف کو جب اس حدیث کا کوئی جواب بن نہ پڑا، اور دلیلِ لمی لانے سے عجز وعذر لاحق ہواتو دلیل اِنی سے اپنے مسلک کی تائیداور حدیث کا جواب دینے کی ناکام کوشش فرمائی ہے۔

حاصل مؤلف کی دلیل اِنی کا یہ ہے کہ حضوراکرم ﷺ نے صحابہ کوحکم فرمایا ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھو، اور یہاں صحابہ اس سے رک جائیں اورآپ ﷺ کی نافرمانی کریں، یہ ممکن نہیں۔

اوراحناف کااس حدیث سے جواستدلال ہے وہ بطریق دلیل لمی ہے کہ آپ ﷺ نے "ما لی اُنازَعُ القرآنَ" (مجھ سے قرآن کیوں چھینا جاتا ہے) فرمایااور یہ الفاظ موقعۂ مذمت وملامت میں استعمال ہوتے ہیں، ''شرح زرقانی'' میں ہے کہ:"وهو بمعنى التثريب واللوم لمن فعل ذلك "(اس کے معنی اس کے فاعل پر ملامت اور مذمت کرنے کے ہیں)۔(شرح الزرقانی:۱/۲۵۸)

جب آپ ﷺ نے قرأت کا سوال فرماکراس جملہ سے امام کے پیچھے مقتدی کے لئے قرأت کی مذمت کی تو صحابہ میں سے جوبھی قرأت کرنے والے تھے، وہ سب قرأت سے رک گئے۔

حاصل یہ کہ منع کرناان کے رکنے کی علت ہے مگرمؤلف نے اس سے اعراض کرتے ہوئے کلام کا طرز بدل کر دلیلِ انی بیان کی ہے، وہ یہ کہ صحابۂ کرام چونکہ حضور ﷺ کی مخالفت ہرگزنہیں کر سکتے ،اس لئے ایسانہیں ہوسکتا کہ صحابہ نے سورۂ

فاتحہ نہ پڑھی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ دلیل لمی میں دلالت قطعی ہوتی ہے اور دلیل انی میں ظنیت ہوتی ہے۔ اب بتائیے کہ کونسی دلیل اختیار کریں؟

پھر یہ دلیلِ انی بھی مخدوش ہے؛ کیونکہ اس کے ایک مقدمہ میں کلام ہے کہ آپ ﷺ نے سورۂ فاتحہ پڑھنے کا صحابہ کو حکم فرمایا۔ پہلے اس مقدمہ کو مدلل کریں کہ آپ ﷺ نے اس کا حکم فرمایا تھا۔ اور ہم نے پہلے ثابت کر دیا ہے کہ " لاصلوۃ " والی حدیث مقتدی کے حق میں نہیں ہے، اور "**لاتفعلوا إلا بأم القرآن** " سے بادلِ ناخواستہ اباحتِ مرجوحہ ہی کا ثبوت ہوتا ہے، نہ کہ اس کا حکم۔ اور ابھی اوپر شرحِ حدیث میں ہم نے بتادیا کہ آپ ﷺ کی جانب سے ابتدائی اور اصولی طور پر کوئی حکم مشروع ہی نہیں ہوا، حتی کہ آپ ﷺ کو اس کے پڑھنے کا علم بھی نہیں تھا، ورنہ آپ لفظ" ھل" کے ساتھ اس کا استفہام نہ فرماتے۔

غرض یہ کہ پہلے اس مقدمہ کو مدلل کریں، پھر یہ کہیں کہ آپ ﷺ نے حکم فرمایا تو پھر صحابہ اس کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں؟ جب حکم ہی ثابت نہیں تو یہ کہنا فضول ہے۔

سوال قرأت کا یا جہر کا؟

رہا مؤلفِ ''حدیث نماز'' کا یہ دعوی کہ اس حدیث میں آہستہ پڑھنے کی ممانعت نہیں ہے، تو یہ دعوی بے دلیل ہے؛ کیوں کہ حدیث میں آپ ﷺ نے نفس قرأت کے متعلق سوال فرمایا ہے کہ: "**هل قرأ معي أحد منكم؟** "(کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قرأت کی ہے؟) پھر اسی پر ملامت بھی فرمائی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے نفسِ قرأت ہی سے آپ نے ناپسندیدگی ظاہر فرمائی ہے، لہذا اس سے سراً و جہراً دونوں طرح قرأت سے کراہت ثابت ہوئی۔

اور اگر آپ کا مقصود جہر سے روکنا ہوتا، جیسا کہ مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے سمجھا ہے تو پھر نفسِ قرأت کا سوال حرف ''ھل'' کے ذریعہ کرنا بے معنی ہوتا؛ کیونکہ اگر وہ شخص جہری قرأت کرتا اور آپ نے اس کی قرأت سنی ہوتی تو آپ کو اس کی قرأت کا علم ہو ہی جاتا، اور آپ اس کو اس طرح سوال فرماتے کہ کس نے جہر کیا ہے ؟ اور پھر تمام صحابہ کے سکوت وانصات کے وقت ایک صحابی جہر کیوں کر کرتے ؟

معلوم ہوا کہ یہ شخص سری ہی قرأت کررہے تھے اور ''بخاری'' کی روایت کے مطابق آپ ﷺ کو چونکہ بطور معجزہ صحابہ کا رکوع وخشوع سب معلوم ہوجاتا تھا، لہذا آپ کو اس کا اندازہ ہوگیا تو آپ نے سوال فرمایا اور اس پر نکیر فرمائی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ قرأت ہی سے آپ ﷺ نے منع کیا تھا، خواہ سری ہی کیوں نہ ہو اور اگر یہ شخص جہر ہی کررہا تھا تب بھی آپ ﷺ نے سوال جہر کے متعلق نہیں کیا، بلکہ نفس قرأت کے متعلق سوال کیا تھا، اور اس پر نکیر کی تھی ، جس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے قرأت مشروع چیز نہیں، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری ، اور ہمارا مقصود اسی سے ہے۔

الغرض اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے اصل قرأت ہی سے کراہت کا اظہار فرمایا ہے اور مؤلف کا یہ کہنا کہ ایسی قرأت سے منع کیا ہے، جو باعثِ تشویش ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ منازعت قرأت سے منع کیا ہے، مگر اس سے پڑھنے کا وجوب کہاں ثابت ہوا؟ صرف یہ معلوم ہوا کہ اگر پڑھنے میں امام سے منازعت کا اندیشہ نہ ہو تو منع نہیں ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ منع نہیں ہے، مگر نا پڑھنا ہی اصل ہے۔

مقتدی کا قرأت نہ کرنا ہی اصل ہے

اور مقتدی کی قرأت کا اصل نہ ہونا اور اس کے لئے خاموشی وانصات کا اصل ہونا کئی دلائل اور قرائن پر مبنی ہے، یہاں چند پیش کئے جاتے ہیں:

(۱) آیت میں ''إِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ أَنْصِتُوْا'' میں سری وجہری ہر طرح کی قرأت سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) حدیث '' إذا قرأ فأنصتوا'' میں بھی یہی صورت ہے۔

(۳) حدیثِ مرسل بطرقِ متعددہ'' لا قراء ۃ خلف الإمام'' میں بھی منع وارد ہے۔

(۴) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت (عند البیہقی) بطریقِ محمد بن عبد الرحمٰن بن ثوبان میں جہری میں قرأت سے منع فرمایا ہے اور اس کے شواہد ہیں۔ (دیکھئے قلائد الازہار:۲؍۲۰)

(۵) یہاں اس زیر بحث حدیث میں بھی تمام صحابہ کا نہ پڑھنا معلوم ہوتا ہے اور نبی کریم ﷺ کا انکار بھی اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ مقتدی کا قرأت کرنا غیر مشروع وغیر اصل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ مقتدی کے لئے اصل نہ پڑھنا ہی ہے اور پڑھنا مباح با باحتِ مرجوحہ ہے، اس سے زیادہ نہیں، اور ہم اس کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ومذہب ہے۔

بے موقعہ حوالہ

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد حضرت مولانا عبد الحی لکھنوی صاحبؒ کی ''عمدۃ الرعایۃ'' سے ایک عبارت نقل کی ہے، جس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ اس

حدیث سے صرف اس قرأت سے منع مفہوم ہوتا ہے، جس سے امام کو تشویش وخلجان ہو، اگر ایسی قرأت نہ ہو، بلکہ سری نماز میں سراًاور جہری میں سکتاتِ امام میں پڑھے تو منع نہ ہونا چاہئے اور خود حضرت ابو ہریرۃؓ (جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ) سری نماز میں فاتحہ پڑھنے کا فتویٰ دیتے تھے اور پھر حدیث عبادہ بھی جواز کو مقتضی ہے۔(حدیثِ نماز:۱۱۲-۱۱۳)

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف ''حدیث نماز'' کو اس حوالے کے نقل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں؛ کیونکہ مولانا عبدالحی صاحبؒ بھی صرف یہ فرمارہے ہیں کہ اگر کوئی سری نماز میں قرأت کرلے، یا سکتات میں کرلے تو جائز ہونا چاہئے۔اور ہم اس کو اوپر لکھ آئے ہیں، اور ہمارے مؤلف صاحب تو مقتدی کے لئے قرأت کو واجب قرار دیتے ہیں جس کے علامہ عبدالحی لکھنوی قائل نہیں، پھر اس حوالہ سے مؤلف کا کیا بنا؟

اور رہا حضرت ابو ہریرۃؓ کا فتوی تو وہ بھی وجوب پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اباحت کو ترجیح دیتا ہے، یا زیادہ سے زیادہ استحباب پر دلالت کرتا ہے۔(فصل الخطاب:۳۴)

اور پھر مؤلف ''حدیث نماز'' کی دیانت دیکھئے کہ مولانا لکھنوی کی ایک ایسی عبارت جس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی کو امام کے پیچھے قرأت کرنا جائز ہے واجب نہیں، اس کو اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے بے موقعہ پیش کیا ہے تاکہ لوگ غلط فہمی میں مبتلا رہیں اور خود مولانا عبدالحی صاحبؒ کی اس صاف عبارت کو جس میں انھوں نے مسلک حنفیہ کے دلائل کی روشنی میں قوی ہونے کا نہایت بلند الفاظ میں ذکر کیا ہے اس کو چھوڑ دیا، کیا اسی کا نام انصاف و دیانت ہے؟ لیجئے ہم مولانا عبدالحی کی وہ عبارت پیش کرتے ہیں، آپ نے''امام الکلام''اور اس کے حاشیہ''غیث الغمام''میں احناف کے دلائل بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ:

”فظهر أن قول أصحابنا بكفاية قراء ة الإمام وعدم افتراض القرا ء ة للمأموم في غاية القوة ، وكذا قولهم بكراهة القرا ء ة مع قرا ء ة الإمام في الجهرية بحيث يخلُّ بالاستما ع ، أوبالحرمة ، ووجوب السكوت عند ذلك في نهاية الوثاقة ـ وقال في ”غيث الغمام“: لثبوت ذلك بنص الآية والروايات الكثيرة والقول بالقراء ة عند القراء ة لايخلوعن مخالفة الدلائل الواضحة “۔ (امام الکلام وغیث الغمام: ۱۵۵)

(اس بحث سے ظاہر ہوگیا کہ احناف کا قول کہ امام کی قرأت مقتدی کے لیے کافی ہے اور مقتدی پر قرأت فرض وواجب نہیں، غایتِ قوت میں ہے، اسی طرح ان کا یہ قول کہ امام کے ساتھ قرأت کرنا جہری نمازوں میں جب کہ وہ مخلِ استماع ہو، مکروہ یا حرام ہے اور یہ کہ (امام کی) قرأت کے وقت خاموش رہنا واجب ہے، نہایت مضبوطی میں ہے؛ کیونکہ اس کا ثبوت نصِ قرآن یعنی آیتِ شریفہ سے اور بے شمار روایات سے ہے اور یہ قول کہ امام کی قرأت کے وقت قرأت کرنا چاہئے، واضح دلائل کی مخالفت سے خالی نہیں)

اس عبارت سے یہ باتیں مستفاد ہوئیں:

(۱) امام کی قرأت مقتدی کے لیے کافی ہے اور مقتدی پر قرأت واجب نہیں ہے، اوراس کے دلائل غایت درجہ قوی ہیں؛ کیونکہ قرآن وحدیث سے یہ ثابت ہے۔

(۲) امام کے ساتھ پڑھنا جہری نمازوں میں جب کہ وہ مخلِ استماع ہو، یہ مکروہ ہے (ایک قول میں) یا حرام ہے (دوسرے قول پر) اوراس کے دلائل بھی

قوی ہیں۔

(۳) قرأتِ امام کے وقت سکوت واجب ہے، اور اس کے دلائل بھی نہایت قوی ہیں، اس کے خلاف کرنا قرآن وحدیث کے واضح دلائل کے خلاف ہے۔

انتباہ

یہاں یہ بات عرض کر دینا مناسب ہے کہ اس جگہ حضرت علامہ عبدالحی صاحبؒ نے سری نمازوں میں پڑھنے کی اجازت دی ہے اور اس طرح سکتات امام میں قرأت کی اجازت دی ہے، اور علامہ موصوف نے سری نماز میں منع کے دلائل کو قوی تسلیم نہیں کیا، اسی طرح سکتات میں منع کے دلائل کو قوی نہیں مانا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ: سکتات میں پڑھنے کا شرع میں کوئی حکم ثابت نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کی خوب خوب اور کافی وشافی وضاحت کر دی ہیں اور ہم نے اس کو اوپر پیش کر دیا ہے۔لہٰذا جہری نمازوں کا مسئلہ اس طرح ختم ہوا، غرض یہ کہ شریعت نے جہری نماز میں پڑھنے کی کوئی جگہ نہیں رکھی۔

اور سری نمازوں میں ہم نے بتا دیا کہ اس میں بھی اصل حکم کے لحاظ سے قرأت منع ہی ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کی ''کتاب الآثار'' کی روایت میں جو واقعہ ہے کہ کسی نے قرأت کی جس پر کسی نے نکیر کی اور نبی کریم ﷺ نے'' **من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة**'' فرمایا تھا، یہ واقعہ سری نماز ہی کا ہے۔ چنانچہ ''مؤطا'' کی مرسل روایت میں عصر کی نماز کی تصریح ہے، اور اس حدیث سے منع کا ثبوت ہم نے اوپر پیش کر دیا ہے۔اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس شخص نے ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى** ﴾ پڑھی تھی، جس پر آپ ﷺ نے نکیر فرمائی تھی، نہ کہ سورۂ فاتحہ پڑھنے پر، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ واقعہ میں اس سورت کے پڑھنے

کا ذکر ہے، مگر آپ نے منع تو قرأت سے کیا ہے، بلکہ اس قسم کے جتنے واقعات آئے ہیں ان تمام میں اصل قرأت ہی سے بحث ہے، سورۂ فاتحہ اور غیر فاتحہ کا کسی بھی روایت میں ذکر نہیں۔

غرض یہ کہ یہ تاویلاتِ رکیکہ مردود و باطل ہیں، صاف بات یہ ہے کہ آپ ﷺ نے سری نمازوں (ظہر وعصر) میں مطلق قرأت سے منع فرمایا ہے، لہٰذا سری و جہری تمام نمازوں میں منع کا قول مدلل ہے۔

رہا اس پر قیل وقال کا ہونا جس کی بنا پر علامہ موصوف نے سری میں ترک کے قول کو قوی ماننے سے انکار کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا تو ہر جگہ ہوتا ہی ہے اور بحث ومباحثہ تمام ہی مسائل میں ہوتا ہے، اس کی وجہ سے اس کو قوی نہ ماننا قابل تعجب بات ہے اور پھر قرآن میں انصات کا حکم عام ہونا بھی پہلے معلوم ہو چکا ہے، جس سے بھی صاف منع نکلتا ہے، اور فاتحہ کا حضرت عبادہؓ کی حدیث سے استثناء، وجوب پر یا استحباب پر دلالت نہیں کرتا، جس کے محکم دلائل شروع رسالہ میں گزر چکے ہیں، اور مزید تحقیق و تفصیل ''معارف السنن'' اور ''فصل الخطاب'' میں ملاحظہ فرمایئے۔

لہٰذا محض اباحتِ مرجوحہ کی وجہ سے اس حکم عام سے فاتحہ کو خارج کرنا تحکم کے سوا کچھ نہیں؛ کیوں کہ عارضی احکام اور رخصت کو اصل قرار دینا منشاءِ شارع کے خلاف ہے۔ پس اباحت کو اپنی جگہ رکھنا چاہئے اور اصل کو اپنی جگہ، جس کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کے لئے ترک قرأت ہی اصل ہے۔ لہٰذا اس کو اختیار کرنا چاہئے، اور مقتدی کا پڑھنا غیر اصل و عارضی حکم ہے، جس پر عمل کر لیں تو کوئی حرج نہیں، امام ابوحنیفہؒ کا یہی مذہب ہے۔ (کما فی فصل الخطاب: ۹۴)

مؤلف ''حدیث نماز'' کی ایک اور خام خیالی

اس بحث کے آخر میں مؤلف ''حدیث نماز'' نے ایک عنوان قائم کیا ہے: ''سورۂ فاتحہ پڑھنے پر اللہ تعالی سے مناجات یعنی ہمکلامی'' پھر بحوالہ ''مشکوۃ'' مسند احمد کی ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مصلی (نماز پڑھنے والا) اپنے رب سے سرگوشی (آہستہ کلام کرتا ہے) پس اپنی سرگوشی پر دھیان رکھے (اور توجہ سے پڑھے) اور قرآن پڑھنے میں ایک دوسرے پر آواز بلند نہ کرے۔ اس کے بعد لکھا کہ اس حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ جب صف بستہ اور اجتماعی نماز ہو، تو خاموش کھڑے رہنا نہیں چاہئے اور آہستہ آہستہ پڑھنا چاہئے۔ (حدیث نماز:۱۱۴)

راقم عرض کرتا ہے کہ: یہ بھی مؤلف کی خام خیالی ہے، پہلے یہ ثابت کیجئے کہ یہ حدیث مقتدی کے بارے میں ہے۔ دوسرے یہ ثابت کیجئے کہ یہاں پڑھنے سے مراد سورۂ فاتحہ پڑھنا ہی ہے، جب تک یہ دو باتیں ثابت نہیں کر دیتے اس وقت تک اس سے استدلال کا حق نہیں ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ: یہ حدیث امام ومنفرد کے بارے میں ہے، جب آپ مناجات اور الفاظِ قرآن سے صرف سورۂ فاتحہ مراد لیتے ہیں جو کہ بے دلیل دعویٰ ہے، تو پھر ہم بدلائل گزشتہ اس کو منفرد وامام کے ساتھ خاص کیوں نہیں کر سکتے ؟ اور لفظ مصلی جو کہ دال علی الوصف ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ اس نمازی کے بارے میں ہے، جو وصفِ نماز سے متصف بالذات ہو۔ (کمامر) اور ایسا مصلی تو صرف منفرد وامام ہی ہے، جس کے دلائل کتب ِاحناف میں بے شمار ہیں۔ دو تین تو ہم نے اوپر لکھ دیے ہیں۔ نیز ''**من کان له إمام**'' وغیرہ سے خوب واضح ہے کہ مناجات میں مقتدی بھی برابر ہے، مگر اس کی

مناجات اوراس کا وظیفہ صرف مناجاتِ امام کو ہی سننا ہے اور خاموش رہنا ہے، یہی اس کے لیے مناجات ہے، اور "لایجھر بعضکم علی بعض بالقرآن" سے مؤلف نے جو یہ سمجھا ہے کہ مراد جماعت کی نماز ہے، جیسا کہ مؤلف کی عبارت میں لفظ ''صف بستہ اور اجتماعی نماز'' اس پر دال ہیں، یہ بھی اس مراد پر صریح نہیں ؛ کیوں کہ یہ بھی اس کا مطلب ہوسکتا ہے ، بلکہ ہونا چاہئے کہ سنن ونوافل وغیرہ پڑھنے والے اگر قریب قریب نماز پڑھ رہے ہوں تو ایک دوسرے پر آواز بلند نہ کرو، تاکہ دوسروں کو خلل نہ ہو، اور اس کی مناجات میں فرق نہ آئے ، بلکہ یہ بھی مراد ہوسکتی ہے کہ نمازی اللہ سے مناجات کرتا ہے ، لہذا کوئی اور شخص خواہ وہ نماز میں ہو یا نہ ہو ، قرآن کو زور سے پڑھ کر اس کو تشویش میں نہ ڈالے، چنانچہ شارح مشکاۃ ملاعلی قاری نے اس کی شرح میں یہ وضاحت کی ہے کہ یہاں " بعضُکم " سے مراد عام ہے خواہ وہ نماز میں ہو یا خارج نماز ۔ (مرقات: ۵۳۶/۲)

اور چوں کہ مقتدی پر مناجات ہی نہیں اس لئے وہاں کا یہ حکم بھی نہیں ؛ کیونکہ پڑھنے ہی کا سوال نہیں ، تو جہر کا کیا سوال؟ غرض اس سے مؤلف کا استدلال صحیح نہیں

ایک اور استدلال پر نظر

مؤلف ''حدیث نماز'' نے پھر اسی سے آگے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے مناجات اور قرآن سے سورۂ فاتحہ مراد ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کے شاگرد حضرت سلمان کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا کہ:

''رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: جس نے ایسی نماز پڑھی جس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی ہو تو وہ نماز ناقص ہے، آپ ﷺ نے تین مرتبہ یہ لفظ فرمایا: اس کی نماز پوری نہیں ہوتی ، حضرت ابو ہریرہ سے (ان کے

شاگردوں کی طرف سے) کہا گیا کہ ہم (اگر) ہم امام کے پیچھے ہوں تو ؟انہوں نے جواب دیا کہ تو سورۂ فاتحہ کو آہستہ سے اپنے جی میں پڑھ لو ؛ کیونکہ میں نے (اس سورت کی فضیلت میں) رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے ۔آپ فرماتے تھے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ میں نے نماز اپنے اور بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی ہے،اور میرے بندے کے لئے وہی ہے جو وہ مانگے ،جب بندہ (پہلی آیت) پڑھتا ہے کہ ''تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جوتمام جہانوں کا رب ہے'' تو اللہ تعالی فرماتا ہے: میرے بندے نے میری تعریف بیان کی اور جب بندہ کہتا ہے ''بہت رحمت کرنے والا اور نہایت ہی مہربان ہے'' تو پروردگار کہتا ہے : میرے بندے نے میری خوبی بیان کی اور جب وہ کہتا ہے ''بدلے کے دن کا مالک ہے'' تو اللہ کہتا ہے کہ میرے بندے نے میری بڑائی بیان کی اور جب بندہ کہتا ہے ''ہم خاص تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور خاص تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں'' تو اللہ تعالی فرماتا ہے: یہی (فرق) ہے میرے اور میرے بندے کے درمیان اور میرے بندے کو وہ دوں گا جس کا وہ سوال کرتا ہے، جب بندہ کہتا ہے ''ہم کو سیدھا راستہ دکھا،ان لوگوں کی راہ دکھا جن پر تو نے اپنا کرم وانعام فرمایا،ان کی راہ مت دکھا جن پر تیرا غضب نازل ہوا اور نہ ان کی راہ دکھا جو گمراہ ہوئے'' اللہ فرماتا ہے کہ یہ حصہ (سورۂ فاتحہ کا) میرے بندے کے لئے ہے اور میرے بندے کو وہ ملے گا جو مانگتا ہے''۔(حدیث نماز:۱۱۵۔۱۱۶)

مگر اس سے مؤلف کا یہ استدلال نہایت ضعیف ہے؛ کیونکہ اس روایت میں خود یہ بات آئی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی کہ بغیر سورۂ فاتحہ

نماز ناقص ہے،تو حضرت سلمانؓ نے عرض کیا کہ میں تو کبھی امام کے پیچھے ہوتا ہوں، تو کیا کروں؟ فرمایا کہ: دل میں پڑھ لے؛ کیونکہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا کہ: نماز میرے اور میرے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی گئی ہے (یا میں نے تقسیم کی ہے) اور میرے بندے کو جو مانگے ملے گا۔الخ

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد حضرت سلمانؓ جنہوں نے سوال کیا تھا، فاتحہ خلف الامام کو جانتے ہی نہ تھے اور وہاں یہ رواج ہی نہ تھا، ورنہ ان کو اس سوال کی کیا ضرورت تھی؟ اور پھر حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ فرمانا کہ اپنے جی میں پڑھ لو، اس سے مراد قرآن میں تفکر وتدبر ہے، جیسا کہ اوپر تفصیلی کلام گزر چکا ہے، اور جو لوگ اس سے آہستہ قرأت مراد لیتے ہیں، ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ آہستہ پڑھنے کو قرأت فی النفس کہہ بھی نہیں سکتے، بلکہ وہ بھی قرأت باللفظ ہی ہے اور پھر یہ بھی قابل غور بات ہے کہ یہاں حضرت سلمان کا سوال یہ تو نہیں تھا کہ ''میں جہر سے پڑھوں''؟ بلکہ صرف قرأت کا سوال تھا اور سب جانتے ہیں کہ امام کے پیچھے قرأت آہستہ ہی کی جاتی ہے، تو اس پر حضرت ابو ہریرہ کا جواب دینا کہ آہستہ پڑھو، تحصیل حاصل ہے۔ لہٰذا قرأت فی النفس کے معنی تدبر وتفقہ کے ہیں اور اس کی بحث اوپر گزر چکی۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ نے جو اس حدیث سے استدلال فرمایا اس میں بھی مقتدی کے پڑھنے کا کہاں ذکر ہے؟ پس ان کی مراد یہ ہے کہ جب امام پڑھے تو چونکہ اس کی خاص فضیلت ہے، اس لیے اس پر غور وفکر کرو۔

یہاں تک مسئلہ قرأت خلف الامام پر مؤلف ''حدیث نماز'' کے پیش کردہ دلائل کا جائزہ اور احناف کے دلائل، نیز مولف کی بے جا اور غیر متعلق باتوں، غلط

فہمیوں اور غلط حوالوں پر تفصیلی کلام کر کے حقائق کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اللہ تعالی اتباع حق کی توفیق عطاء فرمائے۔

۞ مسئلہ آمین بالجہر والسر ۞

نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد ''آمین'' کہنا سنت ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے، اور یہ بھی اکثر ائمہ کے نزدیک مسلم ہے کہ امام ومقتدی اور منفرد سب اس کو کہیں گے۔ ہاں امام مالکؒ کے نزدیک امام آمین نہیں کہے گا اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ امام آمین نہ کہے، مگر آپ کا مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سری نمازوں میں بھی اور انفرادی نمازوں میں بھی آمین آہستہ کہی جائے۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جہری نمازوں میں امام ومقتدی آمین بلند آواز سے کہیں یا آہستہ سے؟ یہ مسئلہ بھی شروع دور سے معرکۂ آراء وانظار رہا ہے۔

اس مسئلہ پر بھی مؤلف ''حدیث نماز'' نے اپنی عادت کے مطابق لکھا ہے اور مذہبِ احناف کو کمزور وضعیف قرار دیا ہے مگر آگے چل کر پچھلے مسائل کی طرح معلوم ہو جائے گا کہ حقیقت میں کونسا مذہب قوی ہے۔

اب اولاً مؤلف ''حدیث نماز'' کے دلائل اور ان کے جوابات ملاحظہ فرمایئے، پھر اس کے بعد ہم مذہبِ احناف کے دلائل بیان کریں گے۔

آمین بالجہر کی پہلی دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''بخاری'' وغیرہ کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث بیان کی ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: '' **إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ**

فَأَمِّنُوْا ، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِيْنُهُ تَأْمِيْنَ الْمَلائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ ، قَالَ ابن شهاب : كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ آمِيْنَ''(جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو؛ کیونکہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے مل جائے، اس کے گزشتہ گناہ بخش دیے جاتے ہیں اور ابن شہابؒ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ آمین کہتے تھے)۔(بخاری:۱۰۸/۱)

اس کے بعد مؤلف نے لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کی آمین سن کر مقتدی بھی آمین بولے۔(حدیثِ نماز:۱۱۹)

میں کہتا ہوں کہ مؤلف ''حدیثِ نماز'' کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کو آمین کہنے کا حکم امام کی آمین پر موقوف ہے، اور امام کی آمین مقتدی کو اس وقت معلوم ہوگی جب کہ امام زور سے آمین کہے۔ لہٰذا امام کا زور سے آمین کہنا ثابت ہو گیا اور مقتدی بھی امام کی موافقت میں زور سے کہے گا۔

مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے، مخدوش ہے؛ کیونکہ اس حدیث میں'' إذا أمن الإمام فأمنوا''میں لفظ ''إذا ''آیا ہے جو شرط کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور ظرف کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ لہذا مؤلف کو اولاً اس کی تعیین کرنا چاہئے کہ یہاں ''إذا'' شرطیہ ہے یا ظرفیہ؟ اگر شرطیہ ہے تو مؤلف کا استدلال صحیح ہوسکتا ہے؛ کیونکہ اب مطلب یہ ہوگا کہ امام آمین کہے تو تم آمین کہو، ورنہ نہیں، اور اس صورت میں مؤلف کے استدلال کے مطابق آمین میں جہر کا ہونا معلوم ہوگا۔ اگر چہ یہ استدلال بھی مخدوش ہے، تاہم گنجائش ہے۔ اور اگر یہ ظرفیہ ہوتو پھر مؤلف کا استدال صحیح نہیں؛ کیونکہ اب مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت امام آمین کہے، اسی وقت تم بھی کہو، تا کہ موافقت ہوجائے۔ اس صورت میں آمین سن کر کہنے کی بات ہی

نہیں، بلکہ یہ مقصود ہے کہ دونوں کی آمین ایک ہی وقت ہونا چاہئے۔ اوراس صورت میں امام کی آمین سن کر بعد میں آمین کہے گا تو حدیث کے خلاف ہوگا۔

اب مؤلف ''حدیث نماز'' نوٹ کرلیں کہ کون سی صورت حدیث میں مراد ہے؟ شرطیہ والی یا ظرفیہ والی ، ہمارے نزدیک یہاں ظرفیہ والی صورت ہے ،لہذا ہم یہاں یہ ثابت کرتے ہیں کہ حدیث میں صورتِ ثانیہ ہی مراد ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ ہیں:'' وَإِذَا قَالَ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ فَقُوْلُوْا آمِيْنَ''.(جب امام ''غیر المغضوب علیھم و لاالضآلین'' کہےتو تم آمین کہو)(مسلم شریف:۱۷۴/۱)

اس حدیث سے صاف یہ بات معلوم ہوئی کہ جب امام سورۂ فاتحہ ختم کردے تو مقتدی بھی آمین کہے،اور یہ ظاہر ہے کہ امام بھی آمین کہے گا،جیسا کہ پہلی حدیث سے معلوم ہوا۔ان دونوں حدیثوں کوملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی وقت میں آمین کہیں گے اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ ہم اول حدیث میں ''إذا''کوظرفیہ مانیں اوردوسری حدیث میں شرطیہ، چنانچہ امام نوویؒ نے''شرح مسلم''میں فرمایا کہ:

"قوله ﷺ :" وإذا قال غير المغضوب عليهم ولاالضآلين فقولوا آمين" فيه دلالة ظاهرة لما قاله أصحابنا وغيرهم إن تأمين المأموم يكون مع تأمين الإمام لا بعده ، فإذا قال الإمام: "ولا الضالين " قال الإمام والمأموم معاً آمين"(رسول اللہ ﷺ کے اس قول میں اس پر دلالتِ ظاہرہ ہے جو ہمارے اصحاب وغیرہم کہتے ہیں کہ امام کی آمین کے ساتھ مقتدی کی آمین ہونا چاہئے ، بعد نہ ہونا چاہئے ، پس جب امام ''ولا الضآلین'' کہے تو امام اور مقتدی

دونوں آمین ایک ساتھ کہیں۔(شرحِ مسلم:۱۷۴/۱)

اسی طرح علامہ ابوبکر ابن العربی نے اپنی شرح مؤطا ''القبس'' میں لکھا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:" قوله : إذا أمن الإمام .الحديث. قيل معنى قوله :" إذا أمن ": إذا بلغ موضع التأمين ، كقولهم :" أحرم " : إذا بلغ موضع الحرم ، و" أنجد ": إذا بلغ موضع العلو . وذلك كقوله : " إذا قال الإمام : غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين ؛ ليجتمع الحديثان۔(رسول اللہ ﷺ کا ارشاد کہ جب امام آمین کہے''اس کا ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''جب امام آمین کہنے کے موقعہ کو پہنچے'' جیسے عرب لوگوں کا قول ہے "أحرم" یعنی حرم کی جگہ پہنچا، اور "أنجد" یعنی بلندی کو پہنچا، اور یہ اللہ کے رسول کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ ''جب امام "غير المغضوب عليهم ولا الضالين " کہے تو تم آمین کہو، تا کہ دونوں احادیث میں جمع وتطبیق ہو جائے)(القبس:۲۳۶/۱)

اسی طرح مولانا عبدالحی صاحبؒ نے شرح الوقایہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ: اس حدیث میں آمین کا وقت بتانا مقصود ہے کہ جس وقت امام آمین کہے اسی وقت مقتدی کو بھی کہنا چاہئے۔(عمدۃ الرعایہ:۱۴۵/۱)

اور تقریباً یہی بات علامہ خطابی کے حوالے سے مشہور اہل حدیث عالم شیخ شمس الدین عظیم آبادی نے عون المعبود شرح ابو داود میں نقل کی ہے۔(عون المعبود:۱۴۷/۳)

حاصل یہ ہے کہ احادیث میں غور وتامل کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ومقتدی کی آمین ایک ساتھ ہونی چاہئے۔لہٰذا اگر "إذا أمن" سے یہ مراد لی جائے کہ امام کی آمین سن کر مقتدی آمین کہے تو یہ مقصدِ شارع کے خلاف ہے۔

لہٰذا یہاں "إذا" ظرفیہ ہے کہ جس وقت امام آمین کہے، اسی وقت تم بھی کہو، لہٰذا اس سے جہر امام پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

اور رہا مقتدیوں کا آمین میں جہر تو وہ اس حدیث سے اشارۃً بھی ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر " إذا کبر فکبروا "(جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو) سے مقتدیوں پر جہر تکبیر کا اثبات کرنا چاہئے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ جب مؤذن اذان دے تو تم بھی اسی طرح کہو، لہذا تمام اذان سننے والوں کو زور سے اذان دینا چاہئے، حالاں کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں اور پھر جب یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں امام کا جہر بھی ثابت نہیں ہوسکتا تو پھر مقتدی کا جہر جو اس پر موقوف تھا، وہ کہاں سے ثابت ہوگا؟

الغرض جہراً آمین پر اس حدیث سے کوئی استدلال نہیں ہوسکتا، اور اسی طرح امام ابن شہاب زہری کے اس قول سے کہ رسول اللہ ﷺ آمین کہتے تھے، جہر پر استدلال درست نہیں؛ کیونکہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن میں اخفاء کے سبھی قائل ہیں اور اس میں بھی ایسی روایات وارد ہیں کہ آپ نے یہ پڑھا، وہ پڑھا، اگر اس کا طریقِ اطلاع صرف جہر ہی تھا تو پھر ان سب امور میں بھی جہر ہی کرنا چاہئے۔ علامہ کشمیریؒ نے " کشف الستر عن مسئلة الوتر " میں اس کا یہی جواب دیا ہے۔ (کشف الستر :۶۹)

یہ تو اس صورت کی بات ہے جبکہ "إذا" کو اس جگہ ظرف کے لئے مانیں، اور ہمارے نزدیک یہاں یہی صحیح ہے، اور اگر اس کو شرط کے لئے مانیں جیسا کہ مؤلف "حدیث نماز" نے کیا ہے تب بھی اس سے وہ بات ثابت ہونا مشکل ہے جس کے ثابت کرنے کے درپے ہیں، یعنی یہ کہ امام زور سے آمین کہتا ہے اس لئے مقتدی کو

بھی زور سے کہنا چاہئے ؛ کیونکہ جس طرح " إذا کبر فکبروا" سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام زور سے تکبیر کہتا ہے اس لئے تم بھی زور سے تکبیر کہو، اسی طرح اگر بالفرض امام کا آمین زور سے کہنا اس سے ثابت ہوتا ہے تو اس سے مقتدی کے لئے بھی زور سے کہنے کا ثبوت نہیں ہوجاتا، پھر خود امام کا زور سے آمین کہنا بھی اس سے بھی ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ متعدد احادیث میں یہ مضمون آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مثلاً ظہر میں یا عصر میں فلان فلاں سورتیں پڑھتے تھے، تو کیا اس سے یہ اخذ کیا جائے گا کہ ظہر وعصر میں بھی زور سے قرأت کرنا چاہئے ؟ کیونکہ بغیر جہر کے دوسروں کو کس طرح معلوم ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ استدلال نہایت ضعیف ہے، اسی طرح امام کی آمین سے جہر پر استدلال بھی نہایت کمزور ہے۔ اور اس استدلال کو ضعیف قرار دینے والوں میں مسلک شافعی کے جلیل القدر امام علامہ ابن دقیق العید بھی ہیں، وہ اپنی کتاب ''شرح عمدۃ الاحکام'' میں کہتے ہیں کہ:

" وأما دلالة الحديث على الجهر بالتأمين فأضعف من دلالته على نفس التأمين قليلاً ،فإنه قد يدل دليل على تأمين الإمام من غير جهر"(رہا اس حدیث کا مقتدی کے زور سے آمین کہنے پر دلالت کرنا تو یہ نفسِ آمین پر دلالت سے زیادہ کمزور ہے؛ کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی دلیل امام کے بغیر جہرِ آمین کہنے پر دلالت کرے)(شرح عمدہ الاحکام:۲۰۸/۱-۲۰۹)

اس تبصرے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مؤلف ''حدیث نماز'' کی پیش کردہ دلیل سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ امام اور مقتدی کو آمین زور سے کہنا چاہئے

آمین بالجہر کی دوسری دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بحوالہ'' ابوداوٗدؑ'' اور''نیل الاوطار'' اور''ابن

ماجہ'' حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ:

''رسول اللہ ﷺ جب "غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین" پڑھتے تو (اتنی بلند آواز سے) آمین کہتے کہ صفِ اول میں سے جو آپ ﷺ کے پاس ہوتا وہ سن لیتا، پھر تو پوری مسجد گونج اٹھتی''۔ (حدیثِ نماز:۱۱۹)

اس کے بعد مؤلف نے ''نیل الاوطار'' سے نقل کیا کہ:

''اس حدیث کی سند کو امام دارقطنی نے حسن قرار دیا ہے۔ امام حاکم نے بھی اس کو وارد کر کے صحیح کہا ہے اور امام بیہقی بھی اس کو حسن صحیح کہتے ہیں۔'' (حدیثِ نماز:۱۱۹)

راقم کہتا ہے کہ: یہاں کئی باتیں قابل گرفت ہیں، ایک تو یہ کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو الفاظ نقل کیے ہیں، یہ صرف ''ابن ماجہ'' کے الفاظ ہیں، ''ابوداؤد'' وغیرہ میں مسجد کے گونجنے کا ذکر نہیں ہے، مگر مؤلف نے سب کی طرف منسوب کر دیا، جو خلافِ احتیاط ہے۔

دوسرے یہ کہ اس روایت کے بارے میں مؤلف نے جو بحوالہ ''نیل الاوطار'' علامہ شوکانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند کو امام دارقطنی نے حسن قرار دیا ہے، امام حاکم نے صحیح کہا ہے اور امام بیہقی نے حسن صحیح کہا ہے، یہ بات بھی صحیح نہیں ہے؛ یہ علامہ شوکانی کا وہم ہے؛ کیونکہ ان حضرات کے یہ اقوال اس روایت کے بارے میں نہیں ہیں، بلکہ دوسری سند سے ان حضرات نے اس حدیث کو نقل کیا ہے، اور اس حدیث میں مسجد کے گونجنے کا بھی ذکر نہیں ہے، جس میں صرف یہ الفاظ ہیں:

''كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا فَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ أُمِّ الْقُرْآنِ رَفَعَ صَوْتَهُ وَقَالَ آمِيْنَ''. (نبی کریم ﷺ جب سورۂ فاتحہ پڑھ کر فارغ ہوتے تو اپنی آواز کو بلند کرتے

اور آمین کہتے)۔(دار قطنی :۱/۳۳۵،سنن بیہقی:۸۵/۲،مستدرک:۳۴۵/۱)

شیخ ناصر الدین الالبانی نے بھی "السلسلة الضعيفة" میں علامہ شوکانی کی اس غلطی اور وہم کا ذکر کیا ہے۔(دیکھو:السلسلۃ الضعیفۃ:۳۶۷/۲)

الغرض مؤلف نے جو روایت نقل کی ہے وہ اور یہ دارِ قطنی وغیرہ کی روایت اصل میں ایک ہی ہے،مگر الفاظ اور سند کا فرق ہے۔پھر دار قطنی وغیرہ کی سند بھی صحیح یا حسن نہیں ہے۔یہ ان حضرات کا تسامح ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں اسحاق بن ابراہیم بن علاء زبیدی ہے،اس سے امام بخاری وامام مسلم نے ''صحیحین'' میں روایت نہیں لی اور نہ ہی اصحابِ سننِ اربعہ نے ''سنن'' میں ان سے روایت کی ہے۔پھر یہ راوی ضعیف ہے،میزان الاعتدال میں ہے کہ ابوحاتم نے اس کے بارے میں " لاباس به'' کہا،اور کہا کہ: میں نے ابن معین سے سنا کہ ان کی تعریف کرتے تھے،نسائی نے کہا کہ: ثقہ نہیں ہیں،ابوداوٗد نے" ليس بشی "کہا،اور محدث حمص محمد بن عوف نے کذاب کہا۔اور تہذیب التہذیب میں مزید یہ ہے کہ محمد بن عون نے کہا کہ: مجھے اس میں شک نہیں کہ اسحاق جھوٹ کہتا ہے ۔ (میزان الاعتدال:۳۳۱/۱،تہذیب التہذیب:۱۸۹/۱)

جس روایت کے راوی پر اتنا کلام کیا گیا ہو،اس کی روایت قابلِ تحسین وتصحیح ہوسکتی ہے؟ معلوم ہوا کہ ان حضرات کی تحسین وتصحیح صحیح نہیں ہے۔اور خود دارِ قطنی نے اپنی ''کتاب العلل'' میں اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے؛ کیونکہ اسحاق بن ابراہیم زبیدی کے شاگرد اس کے متن وسند میں اختلاف کرتے ہیں۔(التعلیق الحسن:۹۳/۱)

تیسرے یہ کہ یہاں مؤلف نے جو روایت ''ابوداوٗد'' و''ابن ماجہ'' کے حوالہ سے ذکر کی ہے، یہ بھی ضعیف ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی بشر بن رافع ہے،

اس پر محدثین نے کلام کیا ہے،اور بعض نے اگر چہ ان کی توثیق کی ہے مگر جمہور نے ان کوضعیف الحدیث ومنکر الحدیث قرار دیا ہے۔امام احمد نے کہا کہ: " لیس بشیء ضعیف الحدیث ہے ، امام بخاریؒ نے ان کو غیر متابع کہا،امام ترمذی نے کہا کہ: حدیث میں اس کی تضعیف کی جاتی ہے ، امام نسائی نے کہا کہ :ضعیف ہے، امام دارقطنی نے کہا کہ: منکر الحدیث ہے ، ابن معینؒ نے کہا کہ: مناکیر بیان کرتے ہیں،اسی کے بارے میں ابن عبدالبرؒ نے کہا کہ: محدثین نے ان کی روایت کے انکاراور ترک پراوراس سے احتجاج نہ کرنے پر اتفاق کیا ہے،ابن حبان نے کہا کہ: یحیی بن ابی کثیر سے موضوع احادیث روایت کرتا ہے۔(دیکھو: میزان الاعتدال : ۲۸/۲،تہذیب التہذیب:۳۹۳/۱)

نیز اس روایت میں بشر بن رافع کے شیخ ابوعبداللہ ہیں، ان کے بارے میں علامہ ذہبی نے ''میزان'' میں اور علامہ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں لکھا ہے کہ: مجہول ہیں،اور ان سے سوائے بشر بن رافع کے کوئی روایت نہیں کرتا ۔(میزان الاعتدال:۳۹۱/۷،تلخیص الحبیر :۲۳۸/۱)

اور لیجئے علامہ احمد بن ابی بکر الکنانی نے ابن ماجہ کی شرح میں اسی حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ:"هذا إسناد ضعيف ، أبو عبد الله لا يعرف حاله ، و بشر ضعفه أحمد ، وقال ابن حبان : يروي الموضوعات "(یہ سند ضعیف ہے،ابوعبداللہ کا حال معلوم نہیں اور بشر کو امام احمد نے ضعیف کہا ہے اور ابن حبان نے کہا کہ: یہ موضوع احادیث بیان کرتا ہے)(مصباح الزجاجہ:۱۰۶/۱)

اوراب اپنے گھر کی شہادت بھی سن لیجئے ،شیخ ناصر الدین الالبانی نے "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة" میں اس حدیث کے بارے میں لکھا

ہے کہ: اس کی سند ضعیف ہے، ابن حجر نے کہا کہ: بشر بن رافع ضعیف ہے اور ابو ہریرہؓ کا چچازاد غیر معروف ہے جس کا حال نہیں معلوم، بوصیری نے کہا کہ: یہ سند ضعیف ہے ابوعبداللہ غیر معروف ہے الخ۔ (السلسلۃ الضعیفۃ: ۳۶۷/۲)

یہ ہے مؤلف کی پیش کردہ روایت کی سند، جس کے راوی میں محدثین کا اتنا کلام اور جس کی روایت کے ترک کر دینے پر علماء کا اتفاق ہے۔

اس کے علاوہ علامہ نیمویؒ نے ثابت کیا ہے کہ: اس حدیث میں ''ابن ماجہ'' نے جو''فیرتج بهاالمسجد''کی زیادتی بیان کی ،اس کی متابعت نہیں کی گئی۔ (التعلیق الحسن:۹۴/۱)

الغرض مؤلف کا اس سے احتجاج درست نہیں اور پھر کمال یہ کہ بلا تحقیق اس کی تحقیق وتحسین بھی نقل کر دی اور خوش ہیں کہ روایت صحیح ہے۔ تعجب تو اس پر ہے کہ ان اہل حدیث کہلانے والے لوگوں نے بلا تحقیق دارقطنی وبیہقی وشوکانی کی تقلید کو کیوں گوارا کر لیا جب کہ مشروع تقلید کے بھی یہ منکر ہیں۔ (إن هذا الشیء عجیب)

اور چوتھے یہ کہ اس حدیث سے بھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ نے زور سے آمین کہی تھی ؛ کیونکہ غور کیجئے کہ اس میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ: ''آپ کی آمین وہ لوگ سن لیتے جو صف اول میں سے آپ کے قریب ہوتے'' سوال یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ جو قرأت پڑھتے تھے وہ بھی کیا صف اول میں سے قریب لوگ ہی سنتے تھے یا مسجد کے تمام لوگ سنتے تھے؟ ظاہر یہی ہے کہ آپ کی قرأت تو تمام لوگ سنتے تھے ،اگر قرأت تمام لوگ سنتے تھے تو آمین صرف قریب کے لوگ کیوں سنتے تھے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی قرأت کی آواز تو ایسی ہوتی تھی کہ تمام مصلی سن سکیں ،لیکن جب آپ آمین کہتے تھے تو آواز کو پست کر لیتے تھے جس کی

وجہ سے صرف قریب کے لوگ ہی آپ کی آمین کو سن پاتے تھے۔اس سے تو احناف کی تائید ہورہی ہے کہ آمین میں آواز پست ہونا چاہئے ،اس میں جہر کا کوئی دور دور تک شائبہ بھی نہیں معلوم ہوتا۔

پھر سوال یہ ہے کہ کیا اہل حدیث حضرات کی مسجد میں بھی ایسا ہوتا ہے کہ امام کی قرأت تو تمام مصلی سنیں اور آمین صرف امام کے قریب کے لوگ سنیں؟ نہیں ہوتا، بلکہ ہم نے تو یہ دیکھا ہے کہ قرأت سے بھی زیادہ آواز آمین کی ہوتی ہے، کیوں؟ کیا یہ بات صریح طور پر اس حدیث کے خلاف نہیں ہے؟ معلوم ہوا کہ یہ دراصل ان حضرات کا مستدل بن ہی نہیں سکتا۔

آمین بالجہر کی تیسری دلیل

آمین زور سے کہنے کی تیسری دلیل میں مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ''بخاری'' سے امام بخاریؒ کا قائم کردہ باب اور اس میں روایت کردہ تعلیقات کو نقل کیا ہے کہ:

''حضرت عطاؒ نے فرمایا کہ: آمین دعا ہے، حضرت ابن الزبیرؓ نے آمین کہی اور ان کے پیچھے جو لوگ تھے انہوں نے بھی آمین کہی، حتی کہ مسجد گونج گئی۔اور حضرت ابو ہریرہؓ امام سے کہہ دیا کرتے تھے کہ: میری آمین فوت نہ ہونے دینا۔اور حضرت نافعؒ نے بیان کیا کہ: حضرت ابن عمرؓ آمین نہیں چھوڑتے تھے اور لوگوں کو اس کی ترغیب دیتے تھے اور میں نے ان سے اس بارے میں ایک حدیث بھی سنی ہے۔'' (حدیثِ نماز:۱۱۹-۱۲۰)

میں کہتا ہوں کہ: یہ دلائل بھی ہمارے مؤلف ''حدیث نماز'' کو کچھ مفید نہیں؛

کیونکہ یہاں امام بخاریؒ نے جو تعلیقات پیش کی ہیں، ان میں سے کسی سے بھی آمین میں جہر کا ثبوت نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ ابن زبیر اور ان کے مقتدیوں نے آمین کہی اور مسجد گونج گئی۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمین زور سے کہی گئی تھی، مگر مؤلف کو یہ کچھ بھی مفید نہیں۔

اولاً: اس لئے کہ مؤلف کے مسلک میں اقوالِ صحابہ بھی حجت نہیں، چہ جائیکہ افعال حجت ہوں اور یہاں انھوں نے کوئی مرفوع حدیث نہیں پیش کی ہے بلکہ صرف اقوال وافعال صحابہ یا تابعین پیش کئے ہیں، جس سے خود مؤلف کے نزدیک دلیل نہیں لی جاسکتی۔

ثانیاً: ان میں سے سوائے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کی تعلیق کے کسی سے بھی آمین کو زور سے کہنے کا ثبوت نہیں ہوتا، صرف آمین کا ثبوت ہوتا ہے جس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں۔

ثالثاً: حضرت ابن الزبیر کے علاوہ دیگر اکثر صحابہؓ آمین میں اخفاء کے قائل تھے، جن میں حضرت علیؓ و حضرت عمرؓ ہیں اور حضرت ابن مسعودؓ بھی اسی کے قائل تھے۔ (الجوہر النقی علی سنن البیہقی: ۲/۷۰و۲/۸۵)

امام طحاوی نے حضرت عمر و علیؓ سے عدم جہر نقل کیا ہے۔ چنانچہ ابووائل سے روایت کیا کہ: "**كان عمر و علي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بالتأمين**" (حضرت عمرؓ وحضرت علیؓ **بسم الله الرحمن الرحيم** کو جہر سے نہیں پڑھتے تھے اور نہ تعوذ کو اور نہ آمین کو) (شرح معانی الآثار: ۱/۱۵۰)

اس میں ایک راوی ابوسعید ضعیف ہے، جس کی اگر چہ جمہور علماء نے تضعیف

کی ہے، مگر تمام محدثین اس کو ضعیف نہیں کہتے بلکہ امام طحاویؒ نے اس حدیث کو موقعِ احتجاج میں پیش کیا ہے، جس سے ان کے نزدیک اس روایت کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اور علامہ بنوری نے ''معارف السنن'' میں اس پر کافی بحث کرنے کے بعد لکھا کہ: حاصل یہ کہ ابوسعید کی امام بخاری، ترمذی، ابن جریر نے، ہیثمی نے ''مجمع الزوائد'' میں، اور حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں توثیق کی ہے، بلکہ ابوزرعہ کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ (معارف السنن:۲/۴۱۳)

غرض اکابر صحابہ سے عدمِ جہر ہی ثابت ہے، پھر ابراہیم نخعیؒ نے بھی دورِ صحابہ میں یہ فتویٰ دیا تھا کہ:" خمس – وفي رواية : أربع – يخفيهن : سبحانك اللّٰهم و بحمدك ، والتعوذ ، وبسم الله الرحمن الرحيم ، وآمين ، واللّٰهم ربنا لك الحمد "(پانچ چیزیں کو آہستہ کہے اور ایک روایت میں چار چیزوں کا ذکر: "سبحانك اللّٰهم و بحمدك ، اعوذ باللّٰه ، بسم الله الرحمن الرحيم ، آمين ، اور " اللّٰهم ربنا لك الحمد ")(کتاب الآثار:۱۶، مصنف عبدالرزاق:۲/۸۷)

امام عبدالرزاق کی سند کو علامہ شوق نیموی نے آثار السنن میں ذکر کر کے فرمایا کہ:"وإسناده صحيح "(اس کی سند صحیح ہے)۔ (آثار السنن:۹۷)

اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ صحابہ میں جہر کا رواج نہیں تھا، ورنہ حضرت ابراہیم نخعی جیسے فقیہ اگر صحابہ میں آمین زور سے کہنے کا رواج ہوتا تو یہ کیسے کہہ سکتے کہ یہ اخفاء سے ہوتی ہے؟

اور رہا حضرت عبداللہ بن الزبیر کے مقتدیوں کا عمل، تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ اولاً تو مقتدیوں کو آمین زور سے کہنے کے سلسلہ میں صرف یہی ایک اثر ملتا ہے، مگر اس میں ان لوگوں کے لئے کوئی حجت نہیں ؛ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جو

روایات مروی ہیں ان میں مقتدیوں کے بالجہر آمین کہنے کا کہیں کوئی ذکر نہیں۔

دوسرے اس سے بھی مقتدیوں کے لئے آمین میں جہر متعارف ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ بہت سارے لوگوں کی ہلکی سی آواز سے مسجد کا گونج جانا ممکن ہے، جیسا کہ مشاہد ہے، لہذا اس سے متعارف جہر کا ثبوت نہیں ہوتا۔

اس کے علاوہ اور جو کچھ اس باب میں ہے وہ جہر پر دلالت نہیں کرتا ہے، اور مؤلف نے " و سمعتُ منه في ذلك خبراً" کا ترجمہ جو کیا کہ میں نے آمین کے جہر کے بارے میں مرفوع حدیث سنی ہے، یہ مؤلف کے اضافات میں سے ہے، ورنہ یہاں بھی جہر کا کوئی لفظ نہیں، صرف آمین کی بات ہے۔(**هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**)

آمین بالجہر کی چوتھی دلیل

''مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے علامہ قسطلانی کے حوالے سے نقل کیا کہ:

'' سنن بیہقی'' میں ہے کہ حضرت عطاؒ نے فرمایا کہ ''میں نے دوسو صحابۂ کرام کو اس مسجد (یعنی مسجد نبوی) میں پایا، جب امام " وَلَا الضَّآلِّيْنَ'' کہتا تو ان صحابہ کی آمین کی آوازوں سے ایک غلغلہ سنتا''۔

(حدیثِ نماز:۱۲۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً یہ روایت صحیح نہیں ہے، ایک تو اس لئے کہ اس کی سند میں ابوبکر محمد بن الحسین القطان راوی کے بارے میں محدثین نے جرح کی ہے، لسان المیز ان میں ہے کہ: عبداللہ بن ناجیہ نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے، اور ابن عدی نے ان کی متعدد احادیث نقل کی ہیں جن کی سند میں اس نے مخالفت کی ہے۔

(لسان المیزان:۵/۱۳۷)

اوردوسرے اس لئے کہ اس سند میں خالد بن ابی انوف راوی مجہول ہے، شیخ ناصرالدین البانی کہتے ہیں کہ: اس خالد کا شمار مجہول راویوں میں ہوتا ہے اور اس کی سوائے ابن حبان کے کسی نے توثیق نہیں کی اور ابن حبان کی توثیق کی قیمت معلوم ہے۔(تمام المنة علی فقه السنة:۱۷۹)

ثانیاً: علامہ بنوری نے لکھا ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ:
حضرت عطاء کا دوسو صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں ہے، علامہ بنوریؒ نے فرمایا کہ: ابن کثیر اس روایت کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ: کہا جاتا ہے کہ عطاء نے دوسو صحابہ سے ملاقات کی، گویا ابن کثیر کو اس پر جزم نہیں، اس طرح ابن خلکان بھی بغیر یقین کے بیان کرتے ہیں کہ: صحابہ کے عدد کثیر کو دیکھا۔ علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ: ممکن ہے صحابہ میں سے دوسو کو نہ پایا ہو، صرف مصلین مسجد میں سے دوسو کو پایا ہو اور دوسو صحابہ کو پانا ہو بھی کیسے سکتا ہے، جب کہ حضرت حسنؒ بصری عطاؒء سے بڑے تھے اور حضرت حسن بصریؒ نے جیسا کہ ''تہذیب'' میں ہے، صرف ایک سو بیس صحابہ کو دیکھا اور اسی طرح حضرت مجاہدؒ نے بھی۔(معارف السنن:۲/۴۱۸)

پھر بصورتِ تسلیم یہ کیا ضروری ہے کہ سب نے آمین کہی ہو، جس سے مسجد گونجی، بلکہ اگر چار، پانچ آدمی بھی آمین زور سے کہیں، تو مسجد میں ایک گونج پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس گونج سے احناف کی مسجدیں بھی خالی نہیں اور پھر آہستہ آواز سے بھی آمین کہی جائے تو سب کی آوازیں مل کر ایک گونج کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اس کو جہر متعارف پر محمول کرنا کس دلیل سے ہے۔

افادۂ راقم

احقر کا خیال یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جو حضرت عطاء سے نقل فرمایا کہ: ابن الزبیرؓ اور آپ کے مقتدی آمین کہتے تھے حتی کہ مسجد میں گونج پیدا ہو جاتی، یہ روایت اور ''بیہقی'' کی یہ روایت کہ حضرت عطاءؒ نے فرمایا کہ: میں نے دوسو صحابہ کو دیکھا الخ، یہ دونوں روا تیں ایک ہی ہیں، الگ الگ نہیں۔ اور حاصل ان دونوں روایات کا یہ ہے کہ حضرت عطاءؒ نے فرمایا کہ: میں نے دوسو صحابہ کو دیکھا، پھر اس کے بعد فرماتے ہیں کہ: ابن الزبیر اور آپ کے مقتدی آمین کہتے حتی کہ مسجد گونج جاتی، تو اس میں دوسو صحابہ کا جوڑ صرف روایت کی تقویت کے لیے ہے، اور طالبِ حدیث پر اس قسم کی عبارات مخفی نہیں، جو محض خارجی غرض سے مستعمل ہوتی ہیں اور ابن الزبیر اور آپ کے مقتدیوں کا آمین کہنا اور بلند آواز سے کہنے کے بارے میں، ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ دوسرے صحابہ ان سے مختلف ہیں۔ اس تحقیق کی طرف علامہ کشمیریؒ کے بھی اشارات ملتے ہیں۔ (دیکھو معارف السنن: ۴۱۹/۲)

اس کے بعد مؤلف نے حضرت وائل کی روایت بیان کی ہے ہم اس پر گفتگو چند صفحات بعد کریں گے۔

جہر کی پانچویں دلیل

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ''ابوداؤد'' سے حضرت بلالؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ:

''انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! مجھ سے پہلے آمین نہ کہا کیجئے۔ اس کے بعد مؤلف نے لکھا کہ اس حدیث

کا مطلب یہ ہے کہ حضرت بلالؓ آپ کے پیچھے سورۂ فاتحہ جلدی نہیں پڑھ سکتے تھے، اس لیے انہوں نے عرض کیا کہ میں اپنی فاتحہ کی قرأت پوری کرلیا کروں ۔(سورۂ فاتحہ امام کے پیچھے اور بلند آواز سے آمین بولنا دونوں مسئلے اس حدیث سے بھی ثابت ہوئے)۔'' (حدیث نماز:۱۲۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ:

اولاً : تو یہ حدیث منقطع ہے؛ کیونکہ حاکم نے ''احکام'' میں کہا کہ: ابوعثمان نے بلالؓ کو نہیں پایا، ابوحاتم نے کہا کہ: اس کا وصل خطاء ہے، ائمہ ثقات نے اس کو مرسلاً ہی روایت کیا ہے، بیہقی نے کہا کہ: ابوعثمان عن سلمان بھی روایت کیا گیا ہے اور یہ سلمان ضعیف ہیں ۔(عمدۃ القاری:۴/۴۹۸، بذل المجھود:۲/۱۰۵)

اور مشہور اہل حدیث عالم شیخ شمس الحق عظیم آبادی نے بھی حافظ کے حوالے نقل کیا ہے کہ: اس کے راوی ثقہ ہیں مگر ابوعثمان کی حضرت بلال سے ملاقات نہیں ہے، اور دارقطنی سے نقل کیا کہ: انھوں نے اس کو منقطع قرار دیا اور اسی کو راجح ٹھیرانا نقل کیا ہے۔(عون المعبود:۳/۱۴۹)

لہٰذا اس سے استدلال کیسے درست ہوگا؟ خصوصاً مؤلف کے یہاں تو مرسل حدیث حجت بھی نہیں، منقطع تو درکنار۔

ثانیاً: اس سے بھی جہر ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ حدیث کی شرح یہ ہے کہ حضرت بلالؓ چونکہ مؤذن تھے اور آپ صفوں کی درستی سے فارغ ہوکر آنے تک نبی کریم ﷺ قرأت شروع فرمادیتے تھے، بسا اوقات حضرت بلالؓ کو اتنی تاخیر ہوجاتی کہ سورۂ فاتحہ بھی ختم ہوجاتی اور آپ جانتے ہی تھے کہ نبی کریم ﷺ آمین کہتے ہیں اور

آمین میں امام کی موافقت کا ہونا بھی استحباب کا درجہ رکھتا ہے، اس لئے حضرت بلال نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ یارسول اللہ! میرے حاضر ہونے سے پہلے آمین نہ ہوجائے؛ کیونکہ اس سے آپ ﷺ کی موافقت فوت ہوجاتی ہے۔ اب غور کیجئے کہ اس میں جہر کا کیا سوال ہے؟

اور مؤلف نے جو توجیہ کی ہے کہ آپ سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے، اگرچہ یہ بھی ممکن ہے، مگر اس پر جمود کی کیا وجہ؟ اور اس توجیہ سے بھی جہر آمین ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کا آمین کہنا تو حضرت بلالؓ کو معلوم ہی تھا تو آپ نے عرض کیا کہ میرے پڑھنے سے پہلے آمین نہ ہوجائے اور ممکن ہے کہ حضرت بلال قرأت خلف الامام کے قائل ہوں جیسے اور بھی بعض صحابہ اس کے قائل تھے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں اس کی وضاحت ہوچکی ہے۔

الحاصل اس روایت سے بھی آمین میں جہر ثابت ہو ہی نہیں ہوسکتا۔ خوب غور کرلیں اور انصاف کی آنکھ سے حدیثوں پر نظر ڈالیں۔

جہر آمین کی چھٹی دلیل

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ''ابن ماجہ'' کے حوالہ سے حضرت علیؓ کی حدیث بیان کی ہے کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کو جب آپ ''ولاالضآلین'' کہتے تو آمین کہتے ہوئے سنا ہے۔ (حدیثِ نماز: ۱۲۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ: اولاً تو یہ روایت ابن ابی لیلی سے ہے اور ابن ابی لیلی حافظہ کے لحاظ سے کمزور تھے، اور ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ: ابوحاتم نے کہا کہ: میرے نزدیک یہ حدیث خطاء ہے، اصل میں یہ حجر بن العنبس کی وائل سے روایت ہے اور یہ خطا ابن ابی لیلیٰ سے ہے اور یہ سیئ الحفظ تھے۔ (تلخیص الجبیر: ۱/۲۳۸)

نیز اس کے ایک اور راوی حجیہ بن عدی کے بارے میں بھی بعض نے کلام کیا ہے، اگر چہ کہ ان کو عجلی و ابن حبان نے ثقہ کہا ہے مگر ابو حاتم نے کہا کہ: " شیخ لا یحتج بحدیثه ، شبیه بالمجهول "(شیخ ہے جس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا، اور یہ مجہول کے برابر ہے)(تہذیب التہذیب:۲/۱۹۰)

دوسرے اس سے بھی آمین کا زور سے کہنا ثابت نہیں ہوتا؛ کیونکہ مؤلف ''حدیثِ نماز'' اور قائلینِ جہراس سے جہرِ آمین پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ کی آمین سنی اور سننا بغیر جہر کے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ آپ نے بلند آواز سے آمین کہی تھی۔ مگر یہ استدلال بھی تام نہیں؛ کیوں کہ بہت سی اشیاء ایسی ہیں جن میں سوائے جہر کے طریقِ اطلاع کوئی نہیں، مگر ان کے اسرار واخفاء پر سب کا اتفاق ہے، مثلاً:

(۱) نبی کریم ﷺ سے ظہر و عصر میں قرآن پڑھنا ثابت ہے ۔اور حضرت ابوقتادہؓ نے کہا کہ: کبھی آپ ﷺ ہمیں ظہر و عصر میں کوئی آیت بھی سنا دیتے تھے۔ نیز حضرت جابر بن سمرہؓ نے فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ ظہر و عصر میں ''**والسماء والطارق**'' اور'' **والسماء ذات البروج**'' پڑھتے تھے اور اس کی مانند دوسری اور سورتیں۔(طحاوی:۱/۱۰۱)

(۱) نماز کے شروع میں ''سبحانك اللّٰهم الخ'' پڑھنا ثابت ہے ، اور حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ تکبیر کے بعد اس کو پڑھتے تھے، حالانکہ بغیر سماع یہ ممکن نہیں کہ معلوم ہو جائے ، حالانکہ ان کے جہر کا کوئی بھی قائل نہیں۔

حاصلِ جواب یہ ہے کہ وہ اشیاء جو آہستہ پڑھی جاتی ہیں، ان میں بھی صحابہ

کا رسول اللہ ﷺ سے سننا ثابت ہے۔ مگر اس سے جہر کی سنیت پر دلالت نہیں ہوتی، بلکہ یہ تو محض آمین کی سنیت یا موقعِ آمین بتلانے کے لیے ہے، جیسا کہ آپ ﷺ کبھی سری نمازوں میں قرآن پڑھ کر سنا دیتے تھے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک دو اشخاص کا سن لینا، اخفاء و اسرار کے منافی نہیں، علامہ عبدالحی صاحب نے فتاوی خانیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ: جامع الصغیر میں ہے کہ امام اگر سری نماز میں قرأت اس طرح کیا کہ ایک دو آدمیوں نے سن لیا تو یہ جہر نہ ہوگا۔ اس پر بعض نے امام ہندوانی کے قول کی بناء پر اشکال کیا تو علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی نے جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ: اس میں کوئی اشکال نہیں؛ کیونکہ امام ہندوانی کے نزدیک سر و اخفاء یہ ہے کہ خود کو سنائے اور اس کے لئے یہ بات لازم ہے کہ ایک دو قریبی لوگ سن لیں۔ (السعایہ شرح شرح وقایہ: ۲/۱۷۰)

غرض یہ کہ اس حدیث سے بھی مؤلف ''حدیث نماز'' کا مدعا کہ آمین زور سے کہنا چاہئے، ثابت نہیں ہوسکتا۔

جہر کی ساتویں دلیل

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے ابن ماجہ کے حوالے سے ایک حدیث حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے نقل کی کہ:

''رسول اللہ ﷺ فرمایا کہ: تم سے یہودی لوگ اتنا حسد کسی چیز میں نہیں رکھتے ہیں، جتنا حسد تمہارے سلام کرنے اور آمین بولنے میں رکھتے ہیں، اور دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت سے ذکر کی جس بھی یہی مضمون ہے مگر اس میں سلام کا ذکر نہیں ہے، اور اس کے آخر میں یہ زیادتی ہے کہ ''پس آمین زیادہ کہا کرو''۔ (حدیثِ نماز: ۱۲۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف ''حدیثِ نماز'' اور قائلینِ جہر اس حدیث سے جہرِ آمین پر استدلال کرتے ہیں کہ یہودی حسد اس وقت کریں گے، جب کہ ان کو معلوم ہو اور اطلاع بلا جہر نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آمین میں جہر ہونا چاہئے۔

مگر یہ استدلال بھی تام نہیں؛ کیونکہ اگر یہی بات ہے کہ یہود کا حسد کرنا جہرِ آمین کو مستلزم ہے، تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ یہودی" اللّٰھم ربنا لك الحمد" پر حسد کرتے ہیں۔

چنانچہ ''سنن کبری'' میں بیہقی نے حضرت عائشہؓ ہی کی روایت نقل کی ہے کہ :''**قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَمْ يَحْسُدُوْنَا الْيَهُوْدُ بِشَيْءٍ مَا حَسَدُوْنَا بِثَلَاثٍ : اَلتَّسْلِيْمُ ، وَالتَّأْمِيْنُ ، وَاللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ**''(ہم سے یہودی کسی چیز پر اتنا حسد نہیں کرتے جتنا کہ تین چیزوں پر کرتے ہیں: ایک سلام، دوسرے آمین، تیسرے " اللّٰھم ربنا لك الحمد"۔(سنن کبری بیہقی:۲/۸۲)

علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ: کوئی بھی" اللّٰھم ربنا لك الحمد" کے جہر کا قائل نہیں تو جب یہود کے" اللّٰھم ربنا لك الحمد" پر حسد کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو زور سے کہا جائے تو آمین میں جہر کیوں لازم آجاتا ہے؟ یہ قول کیسے صحیح ہو جاتا ہے؟(معارف السنن:۲/۴۰۳)

نیز اس حدیث میں سلام کا بھی ذکر ہے، اگر اس سے مراد نماز کا سلام ہے جیسا کہ امور نماز میں اس کو پیش کرنے سے ظاہر ہوتا ہے تو یہ سلام صرف امام زور سے کہتا ہے، مقتدی آہستہ کہتے ہیں، تو اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟ اس میں بھی سب کو بلند آواز سے سلام کرنا چاہئے، نیز سری و جہری تمام نمازوں میں اور انفرادی و اجتماعی سب نمازوں میں اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے سلام اور''**ربنا لک الحمد**''، اور آمین سب کو جہراً کہنا چاہئے، حالانکہ خود یہ اہلِ حدیث بھی اس کے قائل نہیں۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث میں ایک راوی طلحہ بن عمرو ہے، جس پر بہت سے محدثین نے کلام کیا ہے، اور علامہ کنانی نے کہا کہ: یہ سند طلحہ بن عمرو کے ضعف پر علماء کے اتفاق کی وجہ سے ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار: ۲۲۹/۲، مصباح الزجاجہ: ۱/۱۰۷)

معلوم ہوا کہ اس حدیث سے دراصل جہر ثابت ہی نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر احناف نے بھی آمین میں اس سے جہر نہ سمجھا تو کیا خلاف کیا؟ اور ابن ماجہؒ کا اس حدیث کو بابِ جہر آمین میں لانا ہم پر کوئی حجت قائم نہیں کرتا۔

ایک نظر میں جائزہ

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے: یہ چند حدیثیں ہم نے یہاں بیان کردی ہیں، ورنہ علامہ شوکانیؒ نے آمین کے متعلق سترہ حدیثیں اور تین آثارِ صحابہ گنوائے ہیں۔ ان احادیث سے ہمیں یہ ظاہر کرنا ہے کہ ہم اہلِ حدیث بلند آواز سے نماز میں آمین کہتے ہیں، تو اس کے دلائل کوئی گرے پڑے نہیں ہیں، بلکہ نہایت ہی مضبوط، ٹھوس، صحیح اور کثیر التعداد احادیث پر ہم نے یہ عمل اختیار کیا ہے۔ (حدیثِ نماز: ۱۲۳)

راقم کہتا ہے کہ: ناظرین نے ان مضبوط، ٹھوس اور صحیح روایات کا حال دیکھ لیا کہ کسی کا راوی متروک و مطروح ہے، کسی کا غایت درجہ ضعیف ہے اور کسی روایت سے جہر ثابت ہی نہیں ہوتا ہے اور پھر ان ضعیف روایات میں ان اہل حدیث لوگوں میں معروف جہر کا ذکر نہیں، بلکہ صرف یہ ہے کہ صفِ اول والوں نے سنا، یا صفِ اول کے ایک فرد نے سنا، یہ ہے ان کے ٹھوس اور صحیح دلائل کا حال ہے۔

ہم یہاں بطورِ خلاصہ ان گزشتہ روایات کا حال بیان کرتے ہیں:

(۱) ''بخاری'' کی حدیثِ ابو ہریرہؓ میں ہے کہ امام آمین کہے تو تم بھی آمین

کہو۔ یہ روایت صحیح ہے، مگر جہراس سے ثابت نہیں ہوتا۔ جنہوں نے کہا کہ: مطلق قول سے مراد جہر ہوتا ہے، یہ صحیح نہیں ہے، ورنہ تو پھر ''مسلم'' کی روایت میں ہے کہ جب امام ''سمع اللّٰہ لمن حمدہ'' کہے تو تم '' ربنا لك الحمد'' کہو، اس میں بھی قول کو مطلق بیان کیا ہے، حالانکہ اس کے جہر کا کوئی قائل نہیں۔

(۲) ''ابوداوٗدؒ'' اور ''ابن ماجہ'' کی حدیثِ ابو ہریرہؓ ہے کہ: نبی کریم ﷺ جب ''ولا الضآلین'' کہتے تو اتنی آواز سے آمین کہتے کہ صفِ اول والے سن لیتے اور مسجد گونج جاتی۔ اس کا ایک راوی بشر بن رافع ضعیف ہے اور دوسرا راوی ابوعبداللہ مجہول ہے۔ اور اس کے دوسرے طریق میں راوی اسحاق بن ابراہیم بن علاء زبیدی ضعیف ہے۔ اور اس سے بھی آپ ﷺ کے پاس والے کا آپ کی آمین کو سن لینا ثابت ہوتا ہے، جہر ثابت نہیں ہوتا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا عمل کہ آپ نے جہر سے آمین کہی، تو آپ کے مقتدیوں نے بھی جہر سے آمین کہی، مگر دیگر صحابہ کا عمل ان کے خلاف ہے اور جمہور صحابہ اخفاء کے قائل ہیں۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث جس کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً روایت کیا، اس سے بھی صرف موافقتِ آمین پر زور دینا معلوم ہوتا ہے، جہر کا سوال ہی نہیں۔

(۴) حضرت عطاء کا اثر کہ یہ بھی مدعیٰ پر دلالت نہیں کرتا ہے جب کہ ان کا دوسو صحابہ کا دیکھنا اور پھر اسی مسجد نبوی میں دیکھنا بعید بلکہ ابعد ہے، اور پھر دو چار کے جہر سے بھی مسجد گونج جاتی ہے اور سب کی معمولی آواز سے بھی گونج پیدا ہو جاتی ہے، اور اس قدر جہر کے ساتھ آمین کہنا تو مساجدِ احناف میں بھی ہے۔

(۵) حدیثِ بلالؓ کہ اس سے بھی اولاً آمین میں جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، نیز

یہ حدیث درمیان سے ایک راوی کے چھوٹ جانے کی وجہ سے منقطع ہے۔

(۶) حدیثِ علیؓ کہ نبی کریم ﷺ ''و لا الضآلین'' کہتے تو میں نے سنا کہ آپ ﷺ آمین کہتے ۔ یہ روایت ضعیف ہے، اس میں حمید بن عبدالرحمٰن اور رجیہ بن عدی ضعیف ہیں۔ اور اس سے بھی اس رواجی جہر کا ثبوت نہیں ملتا، نیز کبھی کبھی تعلیم کے لیے کرنے سے ہمیں بھی انکار نہیں جس سے آمین کے زور سے کہنے کا صرف جواز ثابت ہوتا ہے، نہ کہ اس کا سنت ہونا۔

(۷) حدیثِ عائشہؓ کہ یہودی آمین پر حسد کرتے ہیں، یہ حدیث اگر چہ صحیح ہے، مگر اس سے بھی جہر پر استدلال نہیں ہوسکتا۔ **واللہ اعلم**

ان باتوں کو سامنے رکھ کر مؤلف کی عبارت اور ان کا علمِ حدیث اور شانِ تفقہ کو ملاحظہ فرمایئے اور افسوس کیجئے کہ احناف کے صحیح دلائل کو ضعیف کہا جاتا ہے اور یہاں اپنے لیے ضعیف کو بھی صحیح کہا جاتا ہے۔ (**فیا للاسف !!**)

انتباہ

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ بعض روایات سے جہر ثابت ہے، اگر چہ وہ روایات ضعیف ہیں مگر ان تمام کے جمع ہونے سے حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہیں، مگر نفسِ جہر کے جواز و ثبوت میں ہمیں کلام نہیں، کلام اس کی سنیت و افضلیت میں ہے، اور یہ ان احادیث سے ثابت نہیں ہوتا کہ آپ ﷺ نے یا صحابہ کرام نے جہرِ آمین پر مداومت کی ہو۔ لہٰذا اس سے نفس جہر پر استدلال تو کر سکتے ہیں، مگر سنیت پر نہیں۔

اخفاءِ آمین کے دلائل

اب ہم یہاں سے احناف کے دلائل بیان کرتے ہیں، اس کے بعد مؤلف

کے دیگر بیانات کا جائزہ لیں گے،علماء حنفیہ نے آمین آہستہ کہنے پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے:

پہلی دلیل

سب سے پہلے قرآن کو لیجئے ؛ کیونکہ قرآن کریم دلائل شرعیہ میں سب سے پہلے نمبر پر ہے،اسی لئے علماء حنفیہ سب سے پہلے اسی کو لیتے ہیں،چنانچہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے:﴿ اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً﴾[اعراف:۵۸]

(اپنے رب سے آہ وزاری سے اور پوشیدہ طور پر دعا مانگو؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ حد سے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)

اس آیت میں آہستہ دعاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور خود مؤلفِ ’’حدیث نماز‘‘ کو بھی یہ تسلیم ہے کہ آمین ایک دعاء ہے،جیسا کہ آمین کے مسئلہ میں شروع میں بیان کیا ہے،اور امام بخاریؒ نے اپنی ’’صحیح‘‘ میں حضرت عطاء کا قول نقل کیا کہ آمین دعا ہے۔(بخاری:۱/۱۰۷)

علامہ شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلویؒ نے لکھا ہے کہ:” وأجمع أهل اللغة أن آمين هو الدعاء فالأصل فيه الإخفاء “(اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ آمین دعاء ہے اور اس میں افضل اخفاء ہے)(اوجز المسالک:۱/۱۹۹)

اور’’تفسیر کبیر‘‘ میں علامہ رازی نے آمین کو دعاء مانا ہے،وہ کہتے ہیں کہ:
امام ابوحنیفہ نے کہا کہ آمین کا اخفاء افضل ہے اور اس پر اس سے احتجاج کیا ہے کہ آمین میں دوصورتیں ہیں: ایک یہ کہ یہ دعاء ہے،دوسری یہ کہ یہ اللہ کا نام ہے،پس اگر یہ دعاء ہے تو اس کا اخفاء واجب ہے؛ کیونکہ اللہ کا قول ہے:’’ اُدْعُوْا رَبَّكُمْ

تَضَرُّعًا وَّ خُفۡيَةً ''(اپنے پروردگار کو آہ وزاری اور آہستہ سے پکارو) اور اگر یہ اللہ کا نام ہے تو بھی اس کا اخفاء واجب ہے؛ کیونکہ اللہ کا قول ہے کہ: وَاذۡكُرۡ رَّبَّكَ فِيۡ نَفۡسِكَ تَضَرُّعًا وَّ خُفۡيَةً ''(اپنے پروردگار کو آہ وزاری اور آہستہ سے یاد کرو)۔ (تفسیر کبیر:۱۴/۱۰۷)

جب آمین دعاء ہے اور دعاء میں اخفاء کرنا بروئے قرآن واجب نہ بھی ہو، تو مستحب ضرور ہے۔ لہٰذا آمین میں بھی اخفاء کرنا مستحب ہو گا ۔ علامہ رازیؒ ''تفسیر کبیر'' میں لکھتے ہیں:

''جاننا چاہئے کہ دعاء میں اخفاء کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس پر چند وجوہ دلالت کرتی ہیں۔ اول یہی آیت کہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دعا کا حکم اخفاء کے ساتھ دیا ہے اور امر ظاہراً وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ پس اگر وجوب حاصل نہ بھی ہو تو اخفاء کے مندوب ہونے سے تو کم نہیں۔ پھر اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ: وہ (اللہ تعالیٰ) حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ ظاہری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اخفاء اور تضرع کو ترک کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا اور اللہ کی محبت یہ ہے کہ اللہ ثواب دے۔ پس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ جو دعاء میں تضرع اور اخفاء کو ترک کردے اللہ اس کو ثواب نہیں دے گا اور نہ ہی اس سے احسان کرے گا۔ اور جو ایسا ہو وہ لامحالہ اہلِ عقاب میں سے ہوگا۔ پس ظاہر ہوا کہ اللہ کا قول ''إِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الۡمُعۡتَدِيۡنَ ''دعاء میں ترکِ تضرع اور ترکِ اخفاء پر مثل دھمکی اور ڈانٹ کے ہے''۔ (تفسیر کبیر:۱۴/۱۰۶)

اخفاءِ آمین کی دوسری دلیل

قرآن کے بعد حدیث کی جانب آئیے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: جب امام ''**غیر المغضوب علیهم ولاالضآلین**''
کہے تو تم آمین کہو؛ کیونکہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں اور امام بھی آمین کہتا ہے، پس جس
کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوجائے گی، اس کے پچھلے گناہ بخش دیے
جائیں گے۔(نسائی:۱/۱۰۷،علامہ نیموی نے کہا کہ:اس کی اسناد صحیح ہے)

اس حدیث میں جملہ ''**وإن الإمام یقولها**''(امام بھی اس کو کہتا
ہے)بتا رہا ہے کہ: امام کی آمین آہستہ ہوتی ہے، ورنہ اس کے بیان کرنے کا کوئی
فائدہ نہیں؛ کیونکہ جب وہ زور سے کہے گا تو سب اس کو سن لیتے ہیں اور سب کو معلوم
ہو ہی جاتا ہے، مگر یہاں حدیث میں بتایا جارہا ہے کہ تم آمین کہو؛ کیونکہ امام بھی آمین
کہتا ہے۔معلوم ہوا کہ آمین کہنے میں اخفاء ہوتا ہے۔(اعلاء السنن:۲/۲۱۲)

اخفاءِ آمین کی تیسری دلیل

حضرت سمرہ بن جندبؓ نے بیان کیا کہ: انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے
دو سکتے یاد رکھے ہیں: ایک اس وقت جب تکبیر کہتے اور دوسرا سکتہ اس وقت جب کہ''
غیر المغضوب علیهم ولاالضآلین'' سے فارغ ہوتے۔پس حضرت سمرہؓ نے
اس کو یاد رکھا اور عمران بن حصینؓ نے اس کا انکار کیا۔تو پھر دونوں نے اس بات کو
حضرت ابی بن کعبؓ کے پاس لکھا جواب میں آپ نے لکھا کہ :سمرہ نے ٹھیک
یاد رکھا۔(ابوداؤد:۱/۱۱۳،ترمذی:۱/۵۹)

علامہ نیموی نے فرمایا کہ:اس حدیث کی سند صالح ہے اور ترمذی نے اس کی
تحسین کی اور ابن حجر نے بھی تحسین کی بلکہ تصحیح کی ہے،اور حضرت سمرہ سے حضرت
حسن بصری کا سماع ثابت ہے۔(آثار السنن والتعلیق الحسن:۱/۹۵)

اس حدیث میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس میں دو سکتوں کا ذکر ہے، ان میں سے پہلا سکتہ ثناء پڑھنے کے لیے تھا اور دوسرا سکتہ آہستہ آمین کہنے کے لیے تھا۔ علامہ شوق نیموی کہتے ہیں کہ: اگر اس سکتہ کو اس پر حمل نہ کریں اور یوں کہیں کہ دوسرا سکتہ اس لیے تھا کہ سانس لوٹ آئے، جیسا کہ بعض نے یہی کہا ہے، تو اس سے مقتدیوں کی آمین کا امام کی آمین سے پہلے ہونا لازم آتا ہے؛ کیونکہ حدیث میں ہے ''**إذا قال "غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین" فقولوا آمین**'' اس سے معلوم ہوا کہ سورۂ فاتحہ کے بعد مقتدی آمین کہے تو اس وقت مقتدیوں کی آمین دوسرے سکتہ کے وقت ہوگی اور امام (نبی کریم ﷺ) کی آمین دوسرے سکتہ کے بعد ہوگی تو مقتدیوں کی آمین امام کی آمین سے مقدم ہوگی اور اس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع کیا ہے کہ مقتدی امام سے سبقت کرے۔ (التعلیق الحسن: ۱/۹۵)

غرض ان روایات میں آمین کے سری ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے اور دیگر احادیث میں اس کی تعلیم دی گئی ہے، اور ہمارے مدعی پر اتنا لکھنا ہی کافی ہے؛ کیونکہ جو چیز عدمی ہوتی ہے یا مخفی ہوتی ہے اس پر دلیل میں یہ اشارات اور اخفاء کی تعلیم ہی کافی ہے؛ کیونکہ جب آمین مخفی ہوتی تھی تو اس پر یہ سوال کرنا کہ دلیل لاو، لغو سوال ہے۔ ہاں جہر کا دعوی کرنے والوں کو اس پر دلیل قائم کرنا چاہئے، اور اس پر وہ کوئی محکم دلیل بیان نہیں کر سکتے، اور جو ثابت ہے اس کا جواب ہم نے دے دیا کہ ایسا کبھی کبھی ہوا ہے تاکہ تعلیم دی جائے، بطورِ سنت ایسا ہونا ان احادیث سے معلوم نہیں ہوتا ہے، جیسے ''بخاری'' وغیرہ میں راویتِ صحیحہ موجود ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا، مگر کوئی بھی اس کو سنت نہیں کہتا، بلکہ اس سے روکتے ہیں اور خلافِ سنت بتاتے ہیں۔ نیز آپ ﷺ کا جوتے پہن کر نماز پڑھنا ثابت ہے،

مگراس کوسنت نہیں کہا جاتا،تو محض ثبوت سنت ہونے پر دلالت نہیں کرتا،ایسے ہی یہاں بھی محض ثبوت کی وجہ سے سنیت ثابت نہیں ہوتی اور جواز سے کسی کو انکار نہیں۔

علامہ عبدالحی صاحبؒ کے بیان کی حقیقت

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے عبدالحی صاحبؒ کی ایک عبارت نقل کی ہے، جس میں انہوں نے جہر کو راجح اور سرو اخفاء کو مرجوح قرار دیا ہے۔(حدیثِ نماز:۱۲۴-۱۲۵)

ان کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت وائلؓ نے نبی کریم ﷺ سے ''خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ''(آپ ﷺ نے آمین پست آواز سے کہی) بیان کیا ہے اور اس کے راوی شعبہ ہیں اور یہی روایت بطریقِ سفیان آئی ہے، جس میں حضرت وائل نے'' مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ ''یا ''جَهَرَ بِهَا ''(بلند آواز سے آمین کہا) روایت کیا ہے اور محدثین نے سفیان کی روایت کو ترجیح دی ہے؛ کیوں کہ شعبہ کی روایت کی سند میں خدشہ اور خطاء ہے اور مختلف کتب حدیث میں نبی کریم ﷺ سے جہر آمین کی روایت ثابت ہے، جو سب مل کر قوی ہو جاتی ہیں اور ابن الہمامؒ اور ان کے شاگرد ابن امیر الحاج نے بھی جہر ہی کو راجح قرار دیا ہے۔(عمدۃ الرعایہ:۱/۱۶۷)

راقم کہتا ہے کہ: علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی نے اس مسئلہ آمین میں اپنی کتاب''السعایہ'' اور''التعلیق المجد'' اور''عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح الوقایہ'' میں اپنا رجحان جہر کی طرف ظاہر فرمایا ہے اور اسی کے ساتھ علامہ ابن الہمام و ابن امیر الحاج کو بھی اسی کا قائل قرار دیا ہے، مگر میرے خیال میں ابن الہمامؒ کو اس کا قائل قرار دینا صحیح نہیں؛ کیونکہ انھوں نے حدیث جہر و حدیث سر میں محض تطبیق کی ایک صورت بیان کی ہے، جیسا کہ آگے اس کی وضاحت پیش کروں گا، رہا علامہ عبدالحی صاحب کا

جہر کو ترجیح دینا تو یہ ان کی ذاتی رائے ہے اور ان سے بھی بڑے بڑے دیگر علماء اس کے خلاف آمین بالسر کی احادیث کو راجح قرار دیتے ہیں، مگر یہاں سوال یہ ہے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے علامہ عبدالحی صاحب کی کب سے تقلید شروع کر دی ہے؟ کہ ان کے قول کو بلا چون و چرا ماننے تیار ہو گئے؟ چاہئے تو یہ تھا کہ دلائل کی روشنی میں کلام کیا جاتا، اور اس بارے میں صحیح احادیث کو پیش کیا جاتا، مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا ،جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کر دیا ہے کہ ان کے پیش کردہ دلائل کی کیا حیثیت ہے؟ کہ اگر حدیث صحیح ہے تو وہ جہر پر دلالت ہی نہیں کرتی اور اگر دلالت کرتی ہے تو صحت کے معیار کی نہیں ہوتی۔ لہذا علامہ عبدالحی صاحب کی اس عبارت سے نہ مؤلف ''حدیث نماز'' کو کوئی فائدہ ہے اور نہ وہ ہم پر حجت ہے۔

اس اجمالی گفتگو کے بعد ہم مولانا عبدالحی صاحب کے بیان پر ذرا تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں، حضرت مولانا موصوفؒ نے اپنے اس بیان میں ایک بات تو یہ بیان کی ہے کہ شعبہ کی روایت جس میں آمین آہستہ کہنے کا ذکر ہے وہ بقولِ امام بخاریؒ مخدوش وخطاء ہے اور دوسری بات یہ فرمائی کہ جب حدیث کی سند میں اختلاف ہو تو اس صورت میں محدثین ہی مرجع ہوتے ہیں ،لہذا ان ہی کی بات کا اعتبار ہوگا۔

محدثین کے اقوال کا درجہ

ہم اولاً ان کی دوسری بات کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں تو اختلاف کی گنجائش نہیں کہ محدثین عظامؒ کے اقوال وآراء خصوصاً فنِ حدیث میں بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں، ان حضرات کی جرح وتعدیل میں اور روایات کی جانچ میں یا رجال میں ترجیح کے بارے میں، ہم جیسوں کو بلا تقلید چارہ نہیں۔ ہم اہلِ تقلید تو کیا، منکرینِ تقلید

بھی اس مقام پر ان حضرات کی تقلید پر مجبور و مضطر ہیں، مگر اس کے ساتھ ساتھ اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان حضرات کی ہر بات یہ مقام اور درجہ نہیں رکھتی کہ بلا چون و چرا قبول کر لیا جائے۔ امام بخاریؒ کا احسان اس امتِ مرحومہ پر اتنا عظیم اور بھاری ہے کہ ساری امت مل کر بھی اس کا بدلہ نہیں دے سکتی، مگر اس کے ساتھ ہی آپ کی یہ بات امت پر بڑی گراں اور دلسوز ہے کہ آپ نے حضرت امام المحدثین راس الفقہاء امام اعظم ابوحنیفہؒ پر ارجاء اور خنزیر بری کی حلت کا داغ لگایا، اور ''سکتوا عنہ'' کہہ کر جرح کر ڈالی اور رسالہ ''جزء القراءۃ'' اور ''رفع الیدین'' میں آپ پر مخالفتِ احادیث کا الزام لگایا اور جہل کے طعنہ دیے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ امت آپ کی ان باتوں کو قبول نہیں کر سکتی۔ اسی طرح آپ نے امام ابو یوسف کو متروک الحدیث اور امام محمدؒ کو جہمی قرار دیا، اس طرح بہت سے رجالِ حنفیہ کو مجروح کیا۔ کیا ان تمام باتوں میں آپ مرجع قرار دیے جائیں گے؟

اور دارقطنی نے ''من کان له إمام، الخ'' کو اپنے مسلک کے خلاف دیکھ کر امام اعظم ہی کو ضعیف قرار دے دیا، تو کیا یہاں دارقطنی کی بات مستند سمجھی جائے گی۔

امام ابن معین نے امام شافعی کو ضعیف کہا تو کیا ان کی بات مانی جائے گی اور اس کی بنا پر امام شافعی کو ضعیف ٹھہرایا جائے گا؟ امام عقیلی نے امام ابن المدینی کو ضعیف کہا تو کیا وہ ضعیف سمجھے جائیں گے؟

الغرض ان حضراتِ محدثین کے کلام کو بلا تحقیق معتمد علیہ اور مرجع قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ محدثین کے اقوال بھی جانچنے کے بعد ہی قابلِ اعتناء سمجھے جائیں گے، ہاں جہاں پر جانچ ہی ممکن نہ ہو، تو لامحالہ ان کے اقوال پر اعتماد کرنا ہی ہوگا۔

پھر یہ بھی ملاحظہ کیجئے کہ اس حدیثِ وائل بن حجر کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، بعض نے سفیان کی روایت کو ترجیح دی ہے تو بعض نے اس کے خلاف شعبہ کی روایت کو ارجح قرار دیا ہے، لہذا علامہ موصوف کا یہ کہنا کہ: اس سلسلہ میں محدثین ہی مرجع ہیں، ایک مبہم بات ہے۔

حدیثِ وائل میں اختلاف وترجیح

اس کے بعد علامہ کی پہلی بات کا جائزہ لیتے ہیں، جس میں انھوں نے حدیث شعبہ کو امام بخاری کے حوالے سے مخدوش وخطاء قرار دیا ہے، ہماری اس گفتگو سے یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ امام بخاریؒ کے نقد کی کیا حیثیت ہے۔

بات یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ سے ایک حدیث آئی ہے جس میں بعض راوی جیسے حضرت سفیان یہ بیان کرتے ہیں کہ: حضرت وائل نے بیان کیا کہ: ’’**سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ ’’غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین‘‘ وَقَالَ : آمِیْنَ وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهٗ**‘‘ (میں نے نبی کریم ﷺ کو سنا کہ آپ ﷺ نے ’’**غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین**‘‘ پڑھا اور آمین کہا اور آواز دراز فرمائی) (ترمذی: ۱/۵۷، ابو داؤد: ۱/۱۳۴، مسند احمد: ۴/۳۱۵، سنن دارقطنی: ۱/۳۳۴، سنن بیہقی: ۲/۸۳)

اور بعض راوی جیسے حضرت شعبہ یہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت وائل بن حجر نے کہا کہ: ’’**سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ ’’غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین‘‘ فَقَالَ : آمِیْنَ وَخَفَضَ بِهَا صَوْتَهٗ**‘‘ (میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ آپ نے ’’**غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین**‘‘ پڑھا اور آمین کہی اور آواز کو پست کیا) (ترمذی: ۱/۵۸، مسند احمد: ۴/۳۱۵، مستدرک حاکم: ۲/۲۵۳، ابو داؤد طیالسی: ۱/۱۳۸،

معجم کبیر طبرانی: ۹/۲۲، سنن بیہقی: ۸۳/۲، سنن دار قطنی: ۳۳۴/۱)

جب ایک ہی حدیث کے بارے میں راویوں نے دو الگ الگ باتیں بیان کیں تو محدثین میں اس پر بحث ہوگئی کہ ان میں سے کون صحیح ہے اور کون غلط؟ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ اور امام ابوزرعہ سے اس سلسلہ میں نقل کیا کہ: شعبہ کی روایت سے زیادہ سفیان کی روایت صحیح ہے، اس کے بعد امام بخاریؒ کا طویل کلام نقل کیا ہے، جس کو ہمارے مؤلف ''حدیث نماز'' نے بھی پورا نقل کر دیا ہے، اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث میں امام شعبہ نے تین جگہ خطاء کی ہے:

(۱) ایک تو یہ کہ روایت کی سند میں، روای ''حجر بن عنبس'' کو ''حجر ابوالعنبس'' کہہ دیا، جن کی کنیت ابوالسکن ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ سند میں حجر بن عنبس اور وائل بن حجر کے درمیان ایک راوی کا اضافہ کر دیا کہ اصل یوں تھا: عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر، اور شعبہ نے اس کی سند اس طرح بیان کی ہے کہ: ''عن حجر ابی العنبس عن علقمہ بن وائل عن وائل بن حجر'' تو بیچ میں ''علقمہ بن وائل'' کا واسطہ شعبہ کا وہم ہے۔

(۳) تیسرے یہ کہ روایت کے الفاظ ''مَدّ بِهَا صَوْتَهُ'' (یعنی آپ نے آمین میں آواز بلند کی) تھے، مگر شعبہ نے اس کو ''خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ'' (یعنی آواز پست کی) نقل کیا۔

(۴) امام ترمذی نے اس پر ایک اعتراض اپنی کتاب العلل الکبیر میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بیچ میں علقمہ کا واسطہ ہے تو علقمہ کو اپنے باپ سے سماع حاصل نہیں۔ (نصب الرایہ: ۳۶۹/۱)

شعبہ کی خطاء کا جواب

امام بخاریؒ نے جو فرمایا کہ شعبہ نے خطاء کی ہے، یہ صرف امام بخاریؒ کا ظن

ہے، جو اعتراضات یہاں کیے گئے ہیں، سب بے جا ہیں ؛لہذا ہم یہاں علماء کے کلام کی روشنی میں ان کے جوابات بیان کرتے ہیں:

(۱) شعبہ کی روایت پر امام بخاری نے پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ: انھوں نے سند میں ''حجر بن عنبس'' کی جگہ ''حجر ابو العنبس'' کہہ دیا، مگر یہ اعتراض صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ حجر بن العنبس اور حجر ابو العنبس ، یہ سب ایک ہی شخصیت کے نام ہیں۔

چنانچہ محدث ابن حبان نے ''کتاب الثقات'' میں ابن العنبس وابو العنبس کے ایک ہونے کی تصریح کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: "حجر بن عنبس أبو العنبس الكوفي ، وهو الذي يقال له : حجر أبو العنبس ، يروي عن علي و وائل بن حجر روى عنه سلمة بن كهيل "۔ (نصب الرایہ:۱/۳۶۹)

اور خود امام سفیان نے بھی شعبہ ہی کی طرح ایک روایت میں کہا ہے، چنانچہ ابوداؤد کی روایتِ سفیان میں حضرت سفیان نے ''حجر ابی العنبس '' ہی کہا ہے ۔ (ابوداؤد:۱/۱۳۴)

اور مزید کمال کی بات یہ ہے کہ دارقطنی کی روایت میں دونوں کے ایک ہونے کی تصریح خود امام سفیان نے کی ہے، چنانچہ سفیان نے سلمہ بن کہیل سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ: "عن حجر أبي العنبس وهو ابن العنبس عن وائل قال سمعت النبي ﷺ الخ "اور دارِقطنی نے اس روایت کی تصحیح کی ہے۔(سنن دارقطنی:۱/۳۳۳)

پس سفیان اور شعبہ کی روایت متفق ہوگئی۔سوال یہ ہے کہ یہ بات اگر شعبہ بیان کریں تو ان کی خطاء ہے اور وہی بات سفیان بیان کریں تو صحیح اور ان کی حدیث بھی صحیح ہے، یہ کس اصول پر ہے؟

رہاامام بخاری کا یہ کہنا کہ حجر کی کنیت تو ''ابوالسکن'' ہے نہ کہ ''ابوالعنبس''، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی دو کنیت بھی ہوتی ہیں، اور اس میں کوئی خرابی و اعتراض کی بات نہیں۔ چنانچہ حافظ نے ''تہذیب'' میں لکھا کہ: حجر بن العنبس حضرمی ابوالعنبس ہیں اور ان کو ابوالسکن بھی کہا جاتا ہے۔(تہذیب التہذیب: ۲/ ۱۸۸، معارف السنن: ۱/ ۴۰۱)

اورعلامہ نیمویؒ نے فرمایا کہ: ابن حبان نے'' کتاب الثقات'' میں اس کو جزم کے ساتھ کہا ہے کہ: حجر بن عنبس ابوالسکن کوفی ہیں اور یہ وہی ہیں جن کو حجر ابوالعنبس کہا جاتا ہے، یہ علیؓ ووائل سے روایت کرتے ہیں اور ان سے سلمہ بن کہیل روایت کرتے ہیں۔(آثار السنن مع التعلیق الحسن: ۱/ ۹۶)

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کا پہلا نقد و اعتراض محض ظن و تخمین پر مبنی ہے جو ان تصریحات کے خلاف ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امام شعبہ ''حجر ابو العنبس'' کہنے میں متفرد نہیں بلکہ خود امام سفیان ثوری بھی اس میں ان کے ساتھ ساتھ ہیں۔

(۲) امام بخاری کا دوسرا نقد یہ ہے کہ: امام شعبہ نے سند میں ایک راوی'' علقمہ بن وائل'' کا حجر بن عنبس اور وائل بن حجر کے درمیان اضافہ کر دیا حالانکہ یہ واسطہ نہیں تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شعبہ کی خطا نہیں ہے، بلکہ واقعہ ہی یہ ہے کہ'' حجر بن عنبس'' نے کبھی تو وائل سے براہِ راست سنا ہے، اور کبھی علقمہ بن وائل کے واسطے سے سنا ہے۔ اور اس میں کوئی بعد نہیں کہ ایک راوی کسی سے کبھی براہ راست سنے اور کبھی کسی کے واسطے سے سنے۔

چنانچہ امام بیہقی نے ''سنن کبری'' میں بطریق ابو داود طیالسی شعبہ سے روایت کیا ہے کہ :"أخبرني سلمة بن كهيل قال سمعتُ حجراً أبا العنبس قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل وقد سمعتُه من وائل "، امام بیہقی نے اس کو روایت کرنے کے بعد امام بخاری کے اعتراض کا جواب یہی دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:"وأما قوله "عن علقمة " فقد بين في روايته أن حجراً سمعه من علقمة وقد سمعه أيضاً من وائل نفسه "(رہا شعبہ کا ''عن علقمہ'' کہنا تو انھوں نے خود اپنی روایت میں تصریح کردی ہے کہ حجر نے اس کو علقمہ سے سنا اور خود وائل سے بھی سنا ہے)(سنن کبری بیہقی:۸۴/۲)

علامہ نیموی لکھتے ہیں کہ:بعض روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ حجر نے اس حدیث کو علقمہ بن وائل سے سنا ہے اور خود وائل سے بھی سنا ہے۔امام احمد نے ''مسندِ احمد'' میں تخریج کی ہے،اس میں ہے کہ حجر بن عنبس بیان کرتے ہیں، "سمعتُ علقمةَ بن وائل يُحدِّثُ عن وائل و سمعتُ من وائل"(میں نے علقمہ بن وائل سے سنا،وہ وائل کی طرف سے حدیث بیان کرتے تھے اور میں نے وائل سے بھی سنا)۔اور مسند ابی داوٗد طیالسی اور سنن ابی سلم اللجی میں بھی اس کی تصریح ہے۔(التعلیق الحسن:۹۶/۱-۹۷)

پس یہ دوسری علت بھی مندفع ہوئی اور جس طریق میں علقمہ کا واسطہ ہے۔اس کا صحیح ہونا معلوم ہوا۔

(۳) تیسرا نقد یہ ہے کہ شعبہ نے ''مدّ بهَا صَوُتَه'' کو ''خَفَضَ بها صَوُتَه'' کہا۔اس کا جواب یہ ہے کہ جب مذکورہ علل ہی مدفوع ہو گئے،تو پھر اس بات کی کیا سند ہے کہ شعبہ نے ہی خطا کی،ممکن ہے سفیان نے خطاء کی ہو۔

غرض یہ دعوی بے دلیل ہے کہ شعبہ نے غلطی کی ہے، بس زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت ہی مضطرب ہے، جس سے فریقین میں سے کسی کا بھی استدلال نہیں ہوسکتا، یا دونوں لفظوں میں جمع کی صورت اختیار کی جائے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

(۴) اس پر آخری اعتراض یہ ہے کہ اگر اس روایت کی سند میں بقول شعبہ علقمہ نے اپنے باپ وائل بن حجر سے روایت کیا ہے تو یہ حدیث منقطع ہے؛ کیونکہ علقمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔ مگر یہ بات درست نہیں؛ کیونکہ علقمہ کا سماع وائل سے ثابت ہے، جس کی تحقیق ہم نے دعائے استفتاح کے بیان میں بوضاحت کردی ہے۔ وہاں مراجعت کرلی جائے۔ اور اگر ان بعض محدثین کا قول لیا جائے تو بھی یہ قادح اس لیے نہیں کہ اس واسطے کے بغیر بھی ان کی روایت ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔ الغرض یہ روایت اس قدح ونقد سے بھی سالم ہے۔

روایت شعبہ کی تصحیح

اسی لئے متعدد محدثین نے شعبہ کی حدیث کو بھی صحیح مانا ہے، چنانچہ امام حاکم نے مستدرک میں اس کو روایت کیا اور کہا کہ: یہ حدیث صحیح علی شرط الشیخین ہے، اسی طرح ابن جریر طبری اور قاضی عیاض نے بھی شعبہ وسفیان دونوں کی حدیثوں کو صحیح کہا ہے۔ (دیکھو: الجوہر النقی: ۲/۸۵، معارف السنن: ۲/۴۰۷)

دونوں روایات میں تطبیق

جب دونوں حدیثیں صحیح ہیں تو دو کے لفظوں میں جمع کی کئی صورتیں ہوسکتی ہے:

(۱) علامہ ابن الہمامؒ نے اس طرح جمع کیا کہ ''خفض'' یعنی آواز پست

کرنے سے مراد یہ ہے کہ بہت زور کی آواز نہ تھی اور''مد'' سے مراد آواز کا کم نہ ہونا ہے۔

(۲) بعض علماء نے دونوں میں اس طرح جمع کیا ہے کہ یہ مختلف حالات پر محمول ہے کہ کبھی آپ ﷺ نے آمین زور سے کہی، اور کبھی آہستہ کہی اور حضرت وائل نے بھی کبھی اِس کو، کبھی اُس کو بیان کیا ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ: ''مَدَّ بِهَا صَوُتَهٗ'' کے معنی یہاں آواز بلند کرنے کے نہیں ہیں، بلکہ سانس کو لمبا کرنے کے ہیں۔ چنانچہ آمین میں ذرا لمبا سانس لے کر اس کو کھینچ کر پڑھتے ہیں، اب دونوں لفظ جمع ہو گئے کہ آواز پست تھی اور آپ ﷺ نے آمین میں لمبا سانس لے کر ادا کیا۔

رہا یہ کہ بعض روایات میں رفع کی تصریح ہے، تو جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہو اور راویوں نے تغیر کیا ہو، اس لیے محدثین نے ''مدّ بها'' کے الفاظ کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح لفظِ جہر کو محدثین نے روایت بالمعنی قرار دیا ہے۔ (معارف السنن: ۲/۴۰۹-۴۱۰)

اور اس کی مؤیدات ہم عرض کریں گے:

(۱) ابن ماجہ نے حضرت وائل ہی کی یہ حدیث بطریقِ عبد الجبار بن وائل روایت کی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں:

'' **فَلَمَّا قَالَ:'' ولاالضآلين '' قَالَ آمِيُنَ ، فَسَمِعُنَاهَا مِنُهُ**''(جب نبی کریم ﷺ نے ''ولاالضآلين '' پڑھا تو آمین کہا اور ہم نے بھی اس کو سنا) (ابن ماجہ: ۱/۶۱)

اس میں بنظرِ انصاف غور وتأمل سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ روزانہ

بالکل اخفاء کے ساتھ آمین ہوتی تھی اور کسی دن ذرا آپ ﷺ نے زور سے آمین فرمائی، تو یہ اس کو یہاں بیان کرتے ہیں کہ: آپ ﷺ نے آمین کہی اور ہم نے بھی اس کو سنا۔ کیا جو چیز روزانہ ہوتی ہو اور یہ بات مقرر ومشتہر ہو کہ آمین میں جہر ہوتا ہے تو اس عنوان سے اس کو تعبیر کیا جا سکتا ہے؟

(۲) سنن کبری نسائی'' میں بطریقِ ابی اسحاق وائل کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ''**فَسَمِعْتُهُ وَأَنَا خَلْفَهُ**'' (میں نے اس کو سنا اور میں آپ ﷺ کے پیچھے تھا) (سنن کبری نسائی: ۱/۳۲۳)

یہاں بھی یہ تعبیر بتاتی ہے کہ اول تو روزانہ جہر ورفع نہ تھا اور اس دن بھی کچھ رفع ہوا تو اس کو بڑے اہتمام سے بیان کر رہے ہیں کہ: میں نے بھی اس کو سنا ہے جب کہ میں آپ ﷺ کے پیچھے تھا۔

الغرض روایتِ شعبہ کو مسلک کے خلاف دیکھ کر محض گمان سے اسے خطاء اور خدشہ قرار دینا بعید از انصاف ہے۔

ترجیحِ روایت

بعض لوگ کہتے ہیں کہ: شعبہ اور سفیان کے اختلاف کی صورت میں سفیان کو ترجیح دی جاتی ہے؛ کیونکہ سفیان شعبہ سے احفظ ہیں۔ لہٰذا یہاں بھی سفیان کی روایت راجح ہے۔

راقم کہتا ہے کہ: اول تو اختلاف ہی نہیں کہ ترجیح کی نوبت آئے۔ ثانیاً یہ فیصلہ متفق علیہ ومجمع علیہ نہیں، بلکہ اس میں خود ہی اختلاف ہے، بعض محدثین نے جیسے یحییٰ بن سعید القطانؒ وغیرہ نے اختلاف کے موقعہ پر شعبہ کو ترجیح دی ہے۔ (التعلیق الحسن: ۹۷)

بعض لوگ سفیان کی روایت کو اس طرح ترجیح دیتے ہیں کہ سفیان کی متابعت علاء بن الصالح اور محمد بن سلمہ بن کہیل سے ہے، مگر یہ روایتِ شعبہ میں قادح نہیں: کیونکہ یہ دونوں راوی ضعیف ہیں، لہٰذا یوں نہیں کہا جاسکتا کہ شعبہ نے ثقات کی مخالفت کی ہے۔(آثارالسنن مع التعلیق الحسن:۱/۹۷)

بعض حضرات نے سفیان کی روایت کواس طرح ترجیح دی ہے کہ خود شعبہ نے سفیان کی طرح رفع ومد کی حدیث روایت کی ہے جو''بیہقی'' میں بطریق ابوالولید طیالسی عن شعبہ ہے۔(سنن بیہقی:۲/۸۴)

مگر علامہ شوق نیموی نے کہا کہ یہ شعبہ سے رفعِ آمین کی روایت شاذ ہے: کیونکہ شعبہ کے سب شاگردان سے خفض ہی نقل کرتے ہیں۔اور صرف ابوالولید نے رفع نقل کیا ہے اور ابوالولید سے بھی صرف ابراہیم بن مرزوق نے اس کو نقل کیا ہے اور ابراہیم بن مرزوق بصری بھی آخری عمر میں نابینا ہوگئے تھے اور خطا کرتے تھے۔ لہٰذا یہ وجہ ترجیح بننے کے قابل نہیں۔(آثارالسنن مع التعلیق الحسن:۱/۹۸)

اور پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ: خود سفیان سے'' مصنف ابن ابی شیبہ'' میں''خفض و اخفیٰ'' کی روایت مثل شعبہ کے بطریقِ وکیع بن سفیان واقع ہوئی ہے۔اس کو مترجمِ ''شرح وقایہ'' وحیدالزماں صاحب نے'' نورالہدایہ''میں نقل کیا ہے۔(نورالہدایہ:۸۹)

مگر یہاں کے نسخوں میں یہ روایت نہیں ہے، ممکن ہے اصل اور صحیح نسخوں میں ہو؛ کیونکہ ان کتابوں میں نسخوں کا کافی فرق ہے، جو اہلِ علم اور اصحابِ مطالعہ پر مخفی نہیں۔لہٰذا یہ امر قابلِ تحقیق ہے۔(**واللہ تعالیٰ اعلم**)

روایتِ شعبہ کی وجہِ ترجیح

اس سے معلوم ہوا کہ سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے جو وجوہات پیش کی گئی ہیں وہ اس لائق نہیں کہ ان کو وجہ ترجیح قرار دیا جائے، اور اس کے مقابلہ میں ایک واقعی وجہِ ترجیح روایت شعبہ کے بارے میں پیش کی جاسکتی ہے۔

علامہ نیموی نے کہا کہ: میرے پاس شعبہ کی روایت کی ترجیح کے لیے ایک وجہِ حسن ہے کہ شعبہ کبھی بھی تدلیس نہیں کرتے تھے، نہ ضعفاء سے نہ ثقات سے، اس کے برخلاف حضرت سفیان کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے تھے۔ (آثار السنن: ۱/۹۷)

حافظ ذہبیؒ نے ''تذکرالحفاظ'' میں ابوزید الھروی سے نقل کیا کہ: میں نے شعبہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں آسمان سے گر پڑوں اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جاؤں یہ مجھے تدلیس سے زیادہ محبوب ہے۔ (تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۴۵)

اور مقدمہ ابن الصلاح میں ہے کہ حضرت شعبہ نے کہا کہ: تدلیس جھوٹ کا بھائی ہے اور کہا کہ: میں زنا کروں یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں تدلیس کروں۔ (مقدمہ ابن الصلاح: ۴۲، تدریب الراوی: ۱/۱۲۱)

مطلب یہ ہے کہ وہ تدلیس کو زنا سے بھی زیادہ ناپسند کرتے تھے، تو ظاہر ہے کہ وہ تدلیس کیسے کرتے۔ اور پھر اس کے باوجود انہوں نے سلمہ بن کہیل سے روایت کرنے میں ''اخبرنی'' کہا ہے، جیسا کہ ''مسند ابی داؤد طیالسی'' میں ہے۔

اور اس کے برخلاف حضرت سفیان کبھی کبھی ضعفاء سے تدلیس بھی کرتے تھے۔ میزان الاعتدال میں ہے کہ وہ ثقہ ثبت تھے، لیکن کبھی کبھی ضعفاء سے تدلیس کرتے تھے، اور حافظ نے تقریب میں یہی لکھا ہے۔ (میزان الاعتدال: ۲/۱۶۹، تقریب التھذیب: ۲۴۴)

اور پھر یہاں انھوں نے عنعنہ سے روایت کیا ہے۔لہٰذا تدلیس کا شبہ ہے۔ اس لیے شعبہ کی روایت راجح ہوگئی۔(التعلیق الحسن:۱/۹۷)

اور علامہ بنوری نے ''معارف السنن'' میں لکھا ہے کہ: شعبہ کی روایت ''مسند ابی داؤد طیالسی'' اور ''مسند احمد'' و ''مسند ابوسلم کجی'' اور ''دار قطنی'' میں مسلسل بالتحدیث ہے اور سفیان کی روایت عن سلمہ عنعنہ سے ہے اور بلا شبہ وہ روایت قابل ترجیح ہے جس میں سماع کی صراحت ہو۔(معارف السنن:۲/۴۲۰)

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ شعبہ کی اور سفیان کی روایت میں اول تو ترجیح کی ضرورت نہیں، اور شعبہ کی خطاء بیان کرنا خلافِ تحقیق ہے اور بے دلیل ہے اور جو بھی اعتراضات اس پر کئے گئے ہیں ان کا جواب دیا گیا ہے، اور ترجیح کی صورت میں سفیان کی روایت راجح نہیں ہوسکتی اور وجوہِ مذکورہ باعثِ ترجیح نہیں ہیں اور شعبہ کی روایت میں ایک وجہِ ترجیح موجود ہے کہ شعبہ باوجود مدلس نہ ہونے کے سماع کی تصریح کرتے ہیں اور سفیان مدلس ہونے کے باوجود عنعنہ سے روایت کرتے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ مدلس کا عنعنہ نا قابل اعتبار ہوتا ہے۔(**واللہ تعالیٰ اعلم**)

اخفاء کے معنی کی تحقیق

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد لکھا ہے کہ ''تاہم اس (شعبہ کے) غلطی کرنے اور اس روایت کے ضعیف ہونے پر بھی اس حدیث میں بالکل ہی آمین بولنے کی ممانعت ہرگز نہیں ہے۔راوی کا بیان موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ''**ولا الضآلین**'' پڑھ کر آمین کہی۔آمین میں آواز کو پست یعنی ہلکا رکھا۔اب ظاہر بات ہے کہ اتنا پست رکھا کہ راویِ حدیث نے آپ ﷺ کی آواز سنی، ورنہ راویِ حدیث کو کیسے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے (آمین) بولا یا نہیں۔اس کے بعد علامہ ابن

الہمامؒ کا قول ''عین الہدایہ'' سے نقل کیا کہ: خفض سے مراد زیادہ بلند آواز نہ ہونا ہے الخ۔ (حدیثِ نماز: ۱۲۹)

میں کہتا ہوں کہ: پہلے بھی میں نے نقل کیا ہے کہ احناف کے نزدیک بھی اخفاء اور خفض کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آواز بالکل نہ آئے، بلکہ اخفاء میں یہ بھی داخل ہے کہ ایک دو آدمی سن لیں، یہ خلافِ اخفاء نہیں۔

چنانچہ کتبِ فقہ میں مصرح ہے کہ:

" إن أدنى المخافة إسماع نفسه ومَنْ يقربه من رجل أو رجلين "

نیز لکھا ہے کہ: فلو سمع رجل أو رجلان لا يكون جهراً "(کم سے کم اخفاء یہ ہے کہ اپنے نفس کو آواز سنائے اور ان کو جو اپنے قریب ہوں، پس اگر ایک دو آدمی سن لیں تو یہ جہر نہیں ہوگا) (دیکھو شامی: ۱/۵۳۴-۵۳۵)

اور روایات میں بھی اتنا ہی مذکور ہے کہ ایک دو نے سن لیا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بطریق بشر بن رافع میں ''**حتى يسمع من يليه من الصف الاول**'' (آپ ﷺ سے صفِ اول میں سے جو قریب تھا اس نے سن لیا) آیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ قریب ایک دو ہی ہوتے ہیں۔

اور نسائی نے بطریقِ ابی اسحاق انہی وائل کی روایت میں نقل کیا ہے کہ:

''**فسمعتُه و أناخلفه**'' (میں نے آمین سنی اور میں آپ ﷺ کے پیچھے تھا)

اور بعض روایات میں جو ''**سمعنا**'' (ہم نے سنا) آیا ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سب نے سنا؛ کیونکہ ایک، دو، یا بعض سننے پر بھی ''**سمعنا**'' کا اطلاق ہوسکتا ہے، جو کسی پر بھی مخفی نہیں۔ الغرض ان روایات سے بس اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے اخفاء کے ساتھ اس طرح آمین کہی کہ ایک دو افراد نے سن لیا،

اور یہ بات اخفاء کے خلاف نہیں ہے۔

اور جو مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے کہا کہ: اگر آواز نہ ہوتی تو راویٔ حدیث کو کیسے معلوم ہوتا کہ آمین کہی ۔ یہ بات قلت تأمل سے پیدا ہوئی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بتایا ہے؛ کیونکہ متعدد احادیث میں ان امور کو بھی صحابہ نے بیان کیا ہے جو بالاتفاق اخفاء کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں ۔اور پھر مؤلف نے یہاں تو یہ کہا ہے کہ اتنی ہلکی آواز سے آمین کہے کہ پہلی صف والے سن لیں، مگر ان کی مساجد میں اس کا التزام نہیں ہے، بلکہ اس اخفاء وخفض کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی ۔

مؤلف ''حدیث نماز'' کی بدفہمی

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد یہ بیان کیا کہ: حدیث کی کتابوں پر حاشئے چڑھائے گئے ہیں اور ان حاشیوں میں اسی ضعیف اور مخدوش حدیث سے صحیح حدیثوں کو کاٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نیز لکھا کہ: ابن ماجہ کے حاشیہ میں پہلے تو اس ضعیف روایت کو صحیح لکھ مارا، پھر شاید حفاظِ حدیث اور گھر کی شہادتوں کا خیال آیا تو اس کو علت والی قرار دے دیا، پھر سفیان کی صحیح روایت برداشت نہ ہوسکی، تو حاشیہ نگار نے اسے علت والی بتا دیا، پھر اس نے فیصلہ کیا کہ شعبہ وسفیان والی دونوں روایتیں معلول ہیں ۔لہذا عمل عبد اللہ بن مسعودؓ کے قول پر ہوگا کہ حضرت ابن مسعود آہستہ آمین بولنے کو کہتے تھے۔ پھر مؤلف نے آگے چلکر کہا کہ حاشیہ نگار کی تینوں باتیں غلط ہیں ۔(حدیثِ نماز: ۱۳۰)

میں کہتا ہوں کہ: یہاں مؤلف نے محشی ''ابن ماجہ'' پر جو نقد کیا ہے، یہ بھی مذہبی تعصب کی بنا پر ہے۔اول تو یہ بیان خود محشی کا نہیں، بلکہ ابن الہمام کا بیان بحوالہ

''مرقاۃ'' و ''لمعات'' نقل کیا گیا ہے اور پھر حدیثِ شعبہ کی تصحیح خود محشی نے نہیں کر دی ہے، بلکہ یہ نقل کیا ہے کہ بعض علماء نے اس کی تصحیح کی ہے، اور میں کہتا ہوں کہ: مؤلف ''حدیث نماز'' کو معلوم ہو کہ حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کر دیا ہے اور نہ صرف حاکم نے بلکہ جیسا کہ نقل کیا گیا قاضی عیاض و ابن جریر نے بھی اس کو صحیح کہا ہے، اور سفیان کی حدیث کو معلول محشی نے قرار نہیں دیا، ابن الہمام کی جانب اس کو منسوب کیا ہے، اور میں کہتا ہوں کہ یہی بات ابن القطانؒ نے بھی کہی ہے کہ سفیان کی حدیث حسن ہونے کی بنسبت ضعف کے زیادہ قریب ہے۔ (دیکھو نصب الرایہ: ۱/۳۶۹)

اور ابن الہمامؒ نے اضطراب کی وجہ سے دونوں کو ضعیف کہا ہے، اور علامہ نیمویؒ نے بھی کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے، مگر متن میں اضطراب ہے۔ مگر افسوس کہ مؤلف کو ان باتوں کا علم ہی نہیں، یا تجاہل عارفانہ برتتے ہوئے ان سے اعراض کرنا چاہتے ہیں، اور آنکھ بند کر کے جہر کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔

بہر حال اگر شعبہ کی روایت صحیح نہیں تو سفیان کی حدیث صرف امام بخاریؒ و ابو زرعہ کے کہنے سے صحیح کیسے ہو جائیگی، جب کہ شعبہ کی روایت میں سند کا خدشہ تو بالکل نہیں رہا ہے۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں صحیح ہوں، یا دونوں اضطراب کی وجہ سے معلول ہوں۔ اور اصل حکم اذکار وادعیہ میں چونکہ اخفاء ہے، اس لیے ہم اخفاء کو اختیار کرتے ہیں، جس کی تائید ابن مسعودؓ کے عمل سے اور حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ کے عمل سے ہوتی، مگر مؤلف کو یہ سب باتیں اوپری معلوم ہوتی ہیں، یہ مؤلف کی کم فہمی و بدفہمی ہے۔

منقطع ومعلق کی تعریفات

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا کہ:

'' حضرت ابن مسعودؓ کی روایت(کہ آمین وغیرہ کواخفاء سے کہنا چاہئے) کی سند آپ ﷺ تک نہیں پہنچتی ،صرف ابراہیم نخعی تک پہنچتی ہے اور یہاں سلسلہ متروک ہو جاتا ہے۔اس کے بعد لکھا کہ یعنی یہ قول بھی منقطع السند اور معلق ہے۔'' (حدیثِ نماز:۱۳۱)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف کو پہلے منقطع اور معلق کی تعریفات اصولِ حدیث کی ابتدائی کتابوں سے یاد کر لینا چاہئے ،تا کہ ایسی بے تکی اور مضحکہ خیز باتیں ان سے صادر نہ ہوں۔

منقطع کے معنی یہ ہیں کہ درمیانی سند سے کوئی ایک یا چند راوی ساقط ہوجائیں ۔اور اگر سلسلۂ سند جا کرکسی پر ختم ہوجائے اور درمیان میں سب راوی برابر ہوں، اور کوئی راوی ساقط نہ ہوا ہو تو اس کو منقطع نہیں کہتے ،وہ بھی محدثین کی اصطلاح میں متصل ہی کہلاتی ہے، پھر یہ سلسلۂ سند اگر رسول اللہ ﷺ پر جا کر رکے، تو حدیث متصل مرفوع ،اگر صحابہ پر رکے تو متصل موقوف،اور اگر تابعی پر رکے تو اس کو مقطوع کہتے ہیں۔لہٰذا یہاں یہ سند حضرت ابراہیم نخعیؒ پر رکتی ہے تو منقطع نہیں، بلکہ اس کو مقطوع کہا جائے گا۔

اور معلق کا مطلب یہ ہے کہ سقوطِ راوی اول سند سے ہوا ہو،اگر آخرِ سند سے سقوطِ راوی ہو تو اس کو مرسل وغیرہ کہا جاتا ہے۔ الغرض یہ سند حضرت ابراہیم نخعیؒ پر رکتی ہے تو منقطع اور معلق نہیں کہلاتی ۔(**فاحفظه**)

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تحقیق

اب رہا یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس قول کی کیا حیثیت ہے؟ تو راقم کہتا ہے کہ: حضرت ابن مسعودؓ کی روایت جو صاحب ''ہدایہ'' نے نقل کی ہے، یہ قول کی حیثیت سے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ثابت نہیں ہے، بلکہ یہ مشہور تابعی حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہے، اور یہ فعل کی حیثیت سے حضرت عبداللہ بن مسعود سے ثابت ہے۔

پہلے یہ سنئے کہ ابراہیم نخعی کا یہ قول امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ: " أَرْبَعٌ يُخْفِيْهِنَّ اْلإِمَامُ :اَلتَّعُوُّذُ، وَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، وَسُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ ، وَ آمِيْنَ"۔(چار چیزیں ہیں جنھیں امام آہستہ کہے :اَلتَّعُوُّذُ، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ ، بِحَمْدِكَ ، اور آمِيْن) (الآثار:١٦)

اورمحدث عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں روایت کیا کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ " أَرْبَعٌ يُخْفِيْهِنَّ اْلإِمَامُ : بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ،واْلِاسْتِعَاذَةُ ،وَ آمِيْنَ ، وَإِذَا قَالَ :سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ قَالَ: رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ ۔(چار چیزیں ہیں جنھیں امام آہستہ کہے:بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ،اْلِاسْتِعَاذَةُ ، آمِيْنَ ،اور جب : سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہےتو:رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ کہے)(مصنف عبدالرزاق: ٨٧/٢)

اور عبدالرزاق ہی نے دوسری سند سے انہی سے روایت کیا کہ :''خَمْسٌ يُخْفِيْهِنَّ : وَسُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ ، اَلتَّعُوُّذُ، وَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم وَ آمِيْنَ، وَاللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ " (پانچ چیزیں ہیں جنھیں آہستہ کہے :

سُبُحَانَکَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمُدِکَ ، اَلتَّعُوُّذُ، بِسُمِ اللّٰهِ الرَّحُمٰنِ الرَّحِیُم ، آمِیُنَ،اور اللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَکَ الُحَمُدُ)(مصنف عبدالرزاق:۲/۸۷)

اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں انہی سے روایت کیا کہ انھوں نے فرمایا کہ :"یُخُفِيُ اُلإِمَامُ بِسُمِ اللّٰهِ الرَّحُمٰنِ الرَّحِیُم ، وَاُلإِسُتِعَاذَۃُ وَآمِیُنَ وَ رَبَّنَا لَکَ الُحَمُدُ"(امام بسم اللہ کو، اعوذ باللہ کو، آمین کو اور ربنا لک الحمد کو آہستہ پڑھے)(مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۴۴۸)

ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی کا قول ومسلک یہی تھا کہ آمین آہستہ کہی جائے۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ بات عملاً ثابت ہوئی ہے، امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو وائل سے روایت کیا کہ: **کَانَ عَلِيٌّ وَ عَبُدُ اللّٰهِ لَا یَجُهَرَانِ بِسُمِ اللّٰهِ الرَّحُمٰنِ الرَّحِیُم ، وَلَا بِالتَّعَوُّذِ ،وَلَا بِالتَّأمِیُنَ**" (حضرت علی وعبداللہ بن مسعود نہ بسم اللہ میں آواز بلند کرتے تھے اور نہ تعوذ میں اور نہ آمین میں)(مجمع الزوائد:۲/۱۰۸)

علامہ ہیثمی نے کہا کہ: اس کو امام طبرانی نے معجم کبیر میں روایت کیا ہے اور اس کی سند میں ابوسعید البقال راوی ثقہ مدلس ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: ابوسعید البقال کی اگر چہ جمہور علماء نے تضعیف کی ہے، مگر تمام محدثین اس کو ضعیف نہیں کہتے، علامہ بنوری نے "معارف السنن" میں اس پر کافی بحث کرنے کے بعد لکھا کہ: ابوسعید کی امام بخاری، ترمذی، ابن جریر نے، ہیثمی نے "مجمع الزوائد" میں، اور حافظ ابن حجر نے "فتح الباری" میں توثیق کی ہے، بلکہ ابوزرعہ کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔(معارف السنن:۲/۴۱۳)

دیگر صحابہ کا مسلک

مؤلف ''حدیث نماز'' نے بحث کے آخری حصہ میں لکھا ہے کہ:

''حضرت علی وحضرت عمر وغیرہ کا اثر بھی حاشیہ نگار لاتے ہیں کہ یہ صحابہ آمین نہیں بولتے تھے، میں کہتا ہوں کہ: یہ نام لینا بھی غلط ہے؛ کیونکہ حضرت علی سے خود امام ابن ماجہ نے آمین اونچی آواز سے کہنے کی حدیث روایت کی ہے، معلوم ہوا کہ ان صحابہ کا نام بھی غلط استعمال کیا گیا ہے۔'' (حدیث نماز:۱۳۱)

راقم کہتا ہے کہ: یہ مؤلف ''حدیث نماز'' کی جرأت بے جا ہے کہ بلاتحقیق اس کو غلط کہہ دیا، ورنہ صرف یہ حاشیہ نگار نہیں بلکہ بڑے بڑے ائمہ نے اس کو بیان کیا ہے۔

ابن جریر طبری جو کہ مسلکاً شافعی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ:" روي ذلك عن ابن مسعود و روي عن النخعي والشعبي وابراهيم التيمي كانوا يخفون بآمين . والصواب أن الخبرين بالجهر بها والمخافتة صحيحان ، وعمل بكلٍّ من فعليه جماعةٌ من العلماء ، وإنْ كنتُ مُختاراً خفضَ الصوت بها إذ كان أكثر الصحابة والتابعين علي ذلك۔(یہ بات حضرت ابن مسعود سے مروی ہےاور امام نخعی وامام شعبی وابراہیم التیمی سے بھی مروی ہے کہ وہ آمین میں اخفاء کرتے تھے، اور صحیح بات یہ ہے کہ آمین زور سے کہنے اور آہستہ کہنے کی دونوں حدیثیں صحیح ہیں، اور آپ ﷺ کے ہر فعل پر علماء کی ایک ایک جماعت نے عمل کیا ہے، اگر چہ میں آہستہ آواز سے کہنے کو پسند کرتا ہوں؛ کیونکہ اکثر صحابہ وتابعین اسی پر تھے) (الجوہر النقی علی سنن البیہقی :۸۵/۲)

نیز امام طحاوی نے حضرت عمرو علیؓ سے آمین زور سے نہ کہنا روایت کیا ہے۔وہ اپنی سند سے حضرت ابو وائل سے روایت کرتے ہیں کہ: **کان عمر وعلی لا یجھران ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین**" (حضرت عمر وحضرت علی نہ بسم اللہ میں آواز بلند کرتے تھے اور نہ تعوذ میں اور نہ آمین میں)(طحاوی:۱/۱۵۰)

اور اس سند میں بھی وہی ابو سعید البقال ہیں جن کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا۔لہذا یہ سند بھی حسن ہوگی۔نیز"کنز العمال"میں حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے کہ چار چیزوں کو امام آہستہ کہے گا،تعوذ ، بسم اللہ، آمین اور"ربنالك الحمد"۔(معارف السنن:۲/۴۱۳)

اس سے معلوم ہوا کہ مؤلف کا بے تحقیق یہ کہنا کہ"حضرت عمرؓ وغیرہ کے اثر بھی یہ حاشیہ نگار بیان کرتے ہیں یہ صحابہ کے نام لینا بھی غلط ہے"خود ہی غلط،لا علمی اور تعصب اور ہوا پرستی کے سوا کچھ نہیں۔

رہا حضرت علیؓ کی روایت کا"ابن ماجہ"میں ہونا تو اس کا ضعف بھی ہم نے اوپر واضح کر دیا ہے۔پھر اس سے جہر ثابت ہی نہیں ہوتا،جیسا کہ اوپر ہم نے بیان کیا ہے۔

۞ آیات کا جواب دینا ۞

قرآن کی تلاوت کے موقعہ پر آیات ترغیب وترہیب بھی نظر سے گزرتی ہیں اور اس موقعہ پر رسول اللہ ﷺ ان آیات کا جواب دیا کرتے تھے،جس کا احادیث میں ذکر ہے،مگر یہ جواب کس موقعہ پر دیتے تھے،ہر موقعہ پر یا کسی خاص موقعہ پر؟ یہ مسئلہ علماء کے ما بین اختلافی ہے ،مؤلف"حدیثِ نماز"نے یہاں یہ مسئلہ بھی

چھیڑا ہے اور لکھا ہے کہ:

''امام کی قرأت میں جہاں جہاں آیتِ عذاب آئے تو وہ عذاب سے پناہ مانگے اور جہاں جہاں رحمت و جنت کا بیان آئے تو اللہ کی رحمت کا سوال کرے، یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے۔اور آگے چلکر لکھا ہے کہ حنفی مذہب میں بھی اس کی اجازت ہے۔اور ملاعلی قاری نے امام کو بھی قرأت کرتے ہوئے ان آیات کا جواب دینے کے لئے مرقات شرح مشکاۃ میں لکھا ہے۔''(حدیث نماز:۱۳۳-۱۳۵)

راقم کہتا ہے کہ: یہ بات صحیح ہے کہ قرأت کرتے ہوئے آیات رحمت و آیات عذاب کا جواب دینا چاہئے، اور اس سلسلہ میں احادیث وارد ہوئی ہیں، مسئلہ کی وضاحت سے پہلے وہ احادیث ملاحظہ کیجئے:

(۱) حضرت حذیفہ کہتے ہیں کہ: میں نے ایک رات رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے سورۂ بقرہ شروع کی، میں نے (دل میں) کہا کہ: شاید سو آیات پر رکوع کریں گے، لیکن آپ آگے بڑھ گئے، میں نے کہا کہ: شاید سورۂ بقرہ پوری نماز (دو رکعت) میں پڑھیں گے، پس آپ آگے بڑھ گئے، میں نے کہا کہ: شاید اس پر آپ رکوع کریں گے، مگر آپ نے سورۂ نساء شروع کردی، پھر آل عمران شروع کردی، آپ اس کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھ رہے تھے، جب کسی ایسی آیت پر گزرتے جس میں اللہ کی تسبیح کا ذکر ہے تو آپ اللہ کی تسبیح کرتے اور جب کسی ایسی آیت پر گزرتے جس میں اللہ سے سوال ہے تو آپ اللہ سے سوال کرتے، اور جب کسی ایسی آیت سے گزرتے جس میں اللہ سے پناہ مانگنے کا ذکر ہے تو آپ اللہ سے پناہ مانگتے، الخ۔(مسلم:۱/۲۶۴)

(۲) حضرت جابر سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب میں نکلے، اور سورۂ رحمان شروع سے اخیر تک پڑھی، پس صحابہ خاموش رہے تو فرمایا کہ: میں نے اس کو لیلۃ الجن میں جنات پر پڑھا تو انھوں نے تم سے زیادہ اچھے طور پر اس کا جواب دیا، میں جب بھی: '' فَبِأَيِّ اٰلاٰءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ '' پڑھتا تو وہ کہتے: ''لاَ بِشَیْءٍ مِّنْ نِّعَمِکَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ ، فَلَکَ الْحَمْدُ ''۔ (مشکوۃ: ۸۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو تم میں سے: '' وَالتِّيْنِ وَ الزَّيْتُوْنِ '' پڑھے اور: ''أَلَيْسَ اللّٰهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِيْنَ '' تک پہنچے تو وہ کہے: '' بَلٰی وَ أَنَا عَلٰی ذٰلِکَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ '' اور جو: '' لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ '' پڑھے اور: '' أَلَيْسَ ذٰلِکَ بِقَادِرٍ عَلٰی أَنْ يُّحْيِيَ الْمَوْتٰی '' تک پہنچے تو وہ '' بَلٰی '' کہے اور جو: '' وَالْمُرْسَلَاتِ '' پڑھے اور: '' فَبِأَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ '' تک پہنچے تو وہ: ''آمَنَّا بِاللّٰهِ '' کہے۔ (مشکوۃ: ۸۱)

یہ ہیں وہ احادیث جن میں آیات قرآنیہ کا جواب دینا وارد ہوا ہے، مگر اس میں غور طلب بات یہ ہے کہ ان میں سے کسی میں فرض نماز کے اندر جواب دینے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، اور نہ ان کے علاوہ نمازِ رسول پر مشتمل سینکڑوں احادیث میں اس کا ذکر ہے، حالانکہ نماز کا قصہ تو روزانہ پانچ وقت پیش آتا ہے، معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول ﷺ فرض نمازوں میں آیات قرآنیہ کا جواب نہیں دیتے تھے، ورنہ صحابہ ضرور اس کا ذکر کرتے، دوسرے ان احادیث میں ایک روایت میں نماز لیل میں جو کہ نفل نماز ہے جواب دینے کا ذکر آیا ہے اور دوسری احادیث میں نماز کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ خارج نماز جواب کا ذکر ہے، لہذا نفل میں اس کا جواز یا استحباب ہے۔ اور تیسرے کسی روایت میں مقتدی حضرات کے جواب دینے کا نہ ذکر ہے اور نہ حکم ہے،

لہذا اس کا تعلق مقتدی سے بھی نہ ہوگا۔

لہذ اعلماء احناف نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں، علامہ عینی نے البنایہ میں، علامہ نے النہر الفائق میں اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں اس کی تفصیل لکھی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: یہاں تین مسئلے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ امام فرض نماز میں آیات کا جواب دے، علماء حنفیہ کے نزدیک ایک تو اس کا ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے امام کو فرض میں جواب نہ دینا چاہئے۔

شیخ ناصر الدین الالبانی نے اپنی کتاب ''تمام المنۃ علی فقہ السنۃ'' میں یہی بات لکھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: " قلت: هذا إنما ورد في صلاة الليل كما في حديث حذيفة ، فمقتضى الاتباع الوقوف عند الوارد وعدم التوسع فيه بالقياس والرأى ، فإنه لو كان ذلك مشروعا في الفرائض أيضاً لفعله النبى ﷺ ولو فعله لنقل ، بل لكان نقله أولى من نقل ذلك في النوافل كما لا يخفى" (میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو بس رات کی (نفل) نماز میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ حضرت حذیفہ کی حدیث میں ہے، لہذا اتباع نبی کا تقاضا یہ ہے کہ جو وارد ہوا ہے اسی پر رک جائیں، اور قیاس ورائے سے اس میں توسع نہ کی جائے؛ کیونکہ اگر یہ بات فرائض میں بھی مشروع ہوتی تو نبی کریم ﷺ اس کو کرتے اگر چہ کہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو، اور اگر کرتے تو اس کو ضرور نقل کیا جاتا بلکہ نوافل کے بجائے فرائض میں اس کا نقل کیا جانا اولی ہوتا جیسا کہ مخفی نہیں ہے) (تمام المنۃ: ۱۸۰)

دوسرے اس وجہ سے بھی نہ دینا چاہئے کہ امام کو فرض نماز میں حکم ہے کہ وہ نماز میں تخفیف کرے، لمبی لمبی نماز نہ پڑھائے۔ مثلاً:

حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: " إِذَا أَمَّ

أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَالضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ وَإِذَا صَلّٰى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ "(جب تم میں سے کوئی لوگوں کی امامت کرے تو نماز ہلکی پھلکی پڑھائے؛ کیونکہ لوگوں میں بچے اور کمزور اور بیمار سبھی ہوتے ہیں اور جب تنہا پڑھے تو جس طرح چاہے نماز پڑھے)(مسلم:۱/۳۴۰)

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ :" مَا صَلَّيْتُ وَرَاءَ إِمَامٍ قَطُّ أَخَفَّ صَلَاةٍ وَلَا أَتَمَّ صَلَاةٍ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ "(میں نے کسی امام کے پیچھے نماز نہیں پڑھی جو رسول اللہ ﷺ سے زیادہ ہلکی پھلکی نماز پڑھانے والا ہو اور نہ کسی ایسے کے پیچھے جو مکمل نماز پڑھانے والا ہو) (مسلم:۱/۳۴۰)

اس سے معلوم ہوا کہ امام کو فرض نماز میں چونکہ تخفیف کا حکم ہے اس لئے آیات کا جواب فرض نماز میں نہ دے، ہاں اگر نفل کی جماعت میں جواب دے تو یہ بات مستحب ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے مقتدی کے جواب دینے کا، ان حضرات کے نزدیک یہ بھی نہ چاہئے؛ کیونکہ مقتدی کے جواب دینے کا کوئی ذکر احادیث میں نہیں ہے اور نہ اس کو اس کا حکم دیا گیا ہے، بلکہ اس کو خاموش رہنے کا حکم ہے۔

اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ منفرد فرض نماز میں جواب دے، یہ بھی علماء حنفیہ کے نزدیک ثابت نہیں، ہاں منفرد اگر نفل میں جواب دے تو یہ مستحب ہے۔(فتح القدیر: ۱/۳۵۰، البنایہ:۲/۳۴۳۷، النہر الفائق:۱/۲۳۶)

راقم کہتا ہے کہ: حضرت حذیفہ کی روایت میں نفل نماز میں جواب دینے کا بیان ہے۔اور جو روایت مؤلف نے پیش کی ہے، ان میں اکثر میں نماز کا کوئی

ذکر ہی نہیں، اس لیے احناف نے نماز کی اصل حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ان روایات کو خارجِ صلوۃ پر محمول کیا ہے۔اور ظاہر ہے یہ سب کچھ احادیث ہی کی روشنی میں کہا گیا ہے۔

رفع یدین کا مسئلہ

رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے (رفع یدین) یعنی ہاتھ اٹھانے کے بارے میں علماء وائمہ میں شدید اختلاف ہوا ہے،اور حق یہ ہے کہ دونوں کا ثبوت نبی کریم ﷺ سے اور صحابہ وتابعین سے علی سبیل التواتر موجود ہے، کسی ایک پر جمود کرتے ہوئے دوسرے کا انکار تعصبِ جاہلانہ وحمیتِ جاہلیہ ہے۔اسی طرح یہ بات کہ رفع یدین ثابت ہے ایک مسلم بات ہے جس طرح ترک رفع بھی ثابت ہے، مگر یہ دعوی کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ رفع یدین کیا ہے محتاج دلیل ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں ،ہمارے مؤلف ''حدیث نماز'' نے رفع یدین کی بحث کے شروع میں یہی دعوی کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ

: ''رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھا کر رفع یدین کرنا رسول اللہ ﷺ کی سنتِ مستمرہ ہے آپ نے ہمیشہ یہ سنت ادا کی ہے۔''
(حدیث نماز:۱۳۵)

مگر اس کی کوئی دلیل نہیں دی اور نہ اس کی کوئی دلیل ہے، بلکہ احادیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رفع یدین کیا ہے،اور جس طرح یہ ثابت ہے اسی طرح اس کے خلاف ترک رفع یدین کا بھی ثبوت ہے۔لہذا اس کا انکار احادیث کے انکار کے مترادف ہے۔

ائمہ کے مسالک

آگے بڑھنے سے پہلے اس سلسلہ میں ائمہ کرام کے مسالک پر ایک نظر ڈالتے چلئے۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا اس میں ائمہ دونوں جانب موجود ہیں، بعض کے نزدیک رفع یدین نہیں ہے اور بعض کے نزدیک رفع یدین کا ثبوت نہیں۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ نماز میں صرف تکبیر اولی کے وقت رفع یدین ہے، اس کے بعد رکوع وغیرہ کے موقعہ پر رفع یدین نہیں ہے، علامہ عینی نے ذکر کیا ہے کہ : رفع یدین نہ کرنا امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کا مسلک ہے، اسی طرح امام سفیان ثوری، امام نخعی، امام ابن ابی لیلی، علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، امام شعبی، ابواسحاق سبیعی، خیثمہ، مغیرہ، وکیع، عاصم بن کلیب، زفر کا بھی یہی قول ہے، امام مالک کی ایک روایت اوران کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، امام ترمذی نے کہا کہ بے شمار صحابۂ رسول اور تابعین نے بھی یہی بات کہی ہے۔ (عمدۃ القاری:۳۸۰/۴)

اور علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ یہی حضرت ثوری، حضرت حسن بن حی، اور تمام فقہاء کوفہ کا قول ہے، اور یہی حضرت ابن مسعود اور ان کے شاگردوں کا قول ہے۔ (التعلیق الممجد :۹۱)

امام مالک کا قول ان کے مذہب کی مستند ومعروف کتاب ''المدونۃ الکبریٰ'' میں نقل کیا ہے کہ :"لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة لا في خفض ولا في رفع إلا في افتتاح الصلاة " (میں سوائے افتتاح کے نماز کی تکبیر میں کہیں بھی رفع یدین کو نہیں جانتا، نہ جھکتے وقت اور نہ اٹھتے وقت) (المدونۃ الکبری:۱۶۵/۱)

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اُٹھاتے ہوئے بھی رفع یدین ہے، علامہ عینی کہتے ہیں کہ: یہی قول امام

شافعی، امام احمد، امام اسحاق، ابوثور، ابن جریری طبری کا ہے، اور امام مالک کی ایک روایت بھی یہی ہے، اور اسی طرف حسن بصری، ابن سیرین، اور عطاء ابن ابی رباح، طاوس، مجاہد، قاسم بن محمد، سالم، قتادہ، مکحول، سعید بن جبیر، عبد اللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ گئے ہیں۔ (عمدۃ القاری:۴/۳۷۹، المغنی:۱/۳۵۰)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ میں سے بھی اور تابعین میں سے بھی متعدد حضرات نے ان میں سے کسی نہ کسی قول کو اختیار کیا، بعض نے پہلے قول کو اور بعض نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

رہا راجح ومرجوح کا معاملہ یہ اذواقِ ائمہ کا نتیجہ ہے، کسی نے رفعِ یدین کو راجح قرار دیا ہے، تو کسی نے ترکِ رفع یدین کو ترجیح دی ہے اور امام ابوحنیفہ اور علماءِ احناف بھی ترک رفع کی ترجیح کے قائل ہیں۔

مؤلف ''حدیث نماز'' کے بعض بیانات پر تبصرہ

ان مسلکوں کے دلائل کا ذکر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مؤلف ''حدیث نماز'' کے بعض غیر ذمہ دارانہ بیانات کا جائزہ لیں اور ان پر تبصرہ پیش کریں۔ مولف ''حدیث نماز'' نے ایک عنوان قائم کیا ہے: ''حنفی مذہب کی کتابوں اور فقہاء سے رفع یدین کا ثبوت'' اور اس میں بعض کتب حنفیہ اور علماء حنفیہ کے حوالے درج کئے ہیں جن سے ان کے گمان کے مطابق رفع یدین کا ثبوت ہوتا ہے، لہذا اولاً ہم ان ہی کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) نور الہدایہ وعین الہدایہ کی عبارت کا حوالہ

مؤلف ''حدیث نماز'' نے حسب عادت نور الہدایہ وعین الہدایہ کے حوالے

سے لکھا ہے کہ:

''رفع یدین نہ کرنے کی حدیث ضعیف ہے، اور یہ کہ رفع یدین کرنے کی حدیثیں بنسبت ترکِ رفع کے قوی ہیں۔ پھر لکھا کہ جب آپ کی کتابوں میں علی الاعلان یہ تحقیق ہے تو ہم کونسا گناہ کر رہے ہیں اور آپ کیا کمال کر رہے ہیں؟'' (حدیث نماز: ۱۳۷)

راقم کہتا ہے کہ: یہاں بھی وہی کام صاحبِ ''حدیث نماز'' نے انجام دیا ہے جو گزشتہ اوراق میں انجام دیا تھا کہ کسی کی بات کسی کی جانب منسوب کر دی، یہاں بھی ان حضرات نے دوسرے لوگوں کی اس حدیث کے بارے میں رائے ذکر کی ہے اور اس پر ان کے اعتراضات نقل کئے ہیں اور مؤلف ''حدیث نماز'' اس کو منسوب کر رہے ہیں خود انہی حضرات کی جانب، جو کہ دھوکہ ہے۔ دوسرے ان کتابوں میں ایک یا بعض احادیث کے بارے میں بعض کا قول ضعف کا نقل کیا گیا، مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس کو مطلقاً احادیث ترک رفع یدین کے بارے میں نقل کر دیا جو کہ بد دیانتی ہے، حالانکہ خود عین الھدایہ میں اسی جگہ ترک رفع یدین کے سلسلہ میں حدیث ابن مسعود کا حسن ہونا امام ترمذی سے اور اس کا صحیح ہونا امام ابن حزم سے نقل کیا گیا ہے۔ تیسرے ان کتابوں میں ان اعتراضات کے جوابات بھی دئے گئے ہیں اور ان اعتراضات کو واہی قرار دیا ہے، مگر مؤلف نے بکمال مصلحت ان سب باتوں کو حذف کر دیا، اور لوگوں کو دھوکہ میں مبتلا کیا۔ **لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔**

(۲) قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے حوالے کی حقیقت

اس کے بعد مؤلف نے حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی کتاب ''مالا بد

منہ'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

''رفع یدین کو اکثر فقہاء و محدثین سنت ثابت کرتے ہیں، اس کو نقل کر کے لکھا ہے کہ: قاضی صاحب نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو رفع یدین سے مستثنی بتایا ہے، لیکن ان کی کوئی دلیل پیش نہیں کی۔'' (حدیث نماز: ۱۳۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر بتایا تھا کہ صحابہ و تابعین و تبع تابعین و ائمہ میں سے بہت سے رفع یدین کے قائل ہیں تو بہت سے ترک رفع کے قائل ہیں، اس میں دو رائے نہیں ہے، اگر قاضی صاحب نے بھی اس کو لکھا ہو تو آخر کیا تعجب کی بات ہے، رہا قاضی صاحب کا امام ابوحنیفہ کے مسلک کی دلیل نہ پیش کرنا تو انھوں نے تو کسی کی بھی دلیل نہیں پیش کی ہے، اور نہ یہ کتاب ''مالا بد منہ'' دلائل کی کتاب ہے بلکہ یہ تو مسائل کی کتاب ہے، دلائل اپنی جگہ مذکور ہیں، اور رہا ابوحنیفہ کا مسلک تو وہ ترکِ رفع ہونا ایک معروف و مشہور بات ہے، اس پر خوامخواہ کا تبصرہ کرنا اور آپ کو بھی رفع یدین کرنے والوں میں شامل کرنا سوائے ضد کے کچھ نہیں معلوم ہوتا۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہؒ کا حوالہ

اس سلسلہ میں مولف ''حدیث نماز'' نے ایک حوالہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا پیش کیا ہے کہ:

''انھوں نے اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں لکھا ہے کہ:" والذي يرفع أحب إلي ممن لا يرفع ، فإن أحاديث الرفع أكثر و أثبت "

(جو شخص رفع یدین کرتا ہے وہ مجھے رفع یدین نہ کرنے والے سے زیادہ

محبوب ہے ،رفع یدین کی حدیثیں بہت زیادہ اور صحیح ہیں)‘‘(حدیث نماز:۱۳۸)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اولاً پوری عبارت ملاحظہ کیجئے، پھر حضرت کا مقصد سمجھئے،حضرت کی پوری عبارت یہ ہے:

”وهو من الهيئات فعله النبي ﷺ مرةً و تركه مرةً ، والكل سنةٌ ، و أخذ بكُلِّ واحد جماعةٌ من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وهذا أحد المواضع التي اختلف فيها الفريقان : أهل المدينة و أهل الكوفة ، ولكلٍّ واحد أصلٌ أصيلٌ ـوالحقُّ عندي في مثل ذلك أنَّ الكل سنةٌ ، و نظيره الوتر بركعةٍ واحدةٍ أو بثلاثٍ ، والذي يرفع أحب إِليَّ ممَّن لا يرفع ، فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت “(اور وہ یعنی رفع یدین ان ہیئتوں میں سے ہے جن کو اللہ کے نبی ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے،اور یہ سب کا سب سنت ہے ، اور صحابہ و تابعین اور بعد کے لوگوں میں سے ایک ایک جماعت نے ان میں سے ایک ایک ہیئت کو اختیار کیا ہے،اور یہ ان مواقع میں سے ہے جن میں دو فریق کا اختلاف ہوا ہے: اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا،اور ہر ایک کی اصل و دلیل موجود ہے،اور میرے نزدیک اس جیسے امر میں حق یہ ہے کہ سب باتیں سنت ہیں اور اس کی نظیر ایک رکعت یا تین رکعات سے وتر پڑھنے کا مسئلہ ہے،اور جو شخص رفع یدین کرتا ہے وہ مجھے رفع یدین نہ کرنے والے سے زیادہ محبوب ہے ؛ کیونکہ رفع یدین کی حدیثیں بہت اور زیادہ صحیح ہیں)‘‘(حجۃ اللہ البالغۃ:۲/۴۵)

اس پوری عبارت کو پڑھنے سے چند امور مفہوم ہوئے: ایک تو یہ کہ حضرت

شاہ صاحب کے نزدیک رفع یدین بھی سنت ہے اور ترک رفع بھی سنت ہے اور یہی بات ان کے نزدیک حق ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک رفع یدین بھی دلائل کی بنیاد پر ثابت ہے اور اسی طرح ترک رفع کی بھی اصل اصیل و دلیل موجود ہے، لہذا یہ بھی بے دلیل نہیں، تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ میں صحابہ و تابعین و بعد کے ائمہ میں بھی اختلاف رہا ہے اور ان میں جس طرح رفع یدین کرنے والے تھے اسی طرح ترک رفع کے قائلین بھی تھے، لہذا دونوں کا پلہ یکساں ہے، ہاں اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحب رفع یدین کو ترک پر ترجیح دیتے ہیں، اور ہم نے اوپر عرض کیا تھا کہ اس ترجیح والے مسئلہ میں ائمہ کے مدارک اجتہاد و اذواق مختلف ہیں، لہذا اگر شاہ صاحب کے نزدیک ترجیح اس کو ہے کہ رفع یدین کیا جائے تو دوسرے ائمہ کا ذوق اس کے خلاف ہے۔

لہذا اس حوالے سے اگر مولف ''حدیث نماز'' کی منشأ صرف یہ بتانا ہے کہ رفع یدین بھی صحیح ہے تو بے شک یہ بات اس سے ثابت ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہ بات صحیح ہے، لیکن اگر یہ منشأ ہے کہ صرف رفع یدین ہی صحیح و ثابت ہے اور ترک رفع غلط و غیر صحیح اور ضعیف ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہے۔

(۴) علامہ عبدالحی لکھنوی کا حوالہ

یہاں مؤلف ''حدیث نماز'' نے حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی کے دو حوالے پیش کئے ہیں، ایک ان کی کتاب '' **السعایه**'' کا اور دوسرا ''**التعلیق الممجد**'' کا، اور یہاں بھی مؤلف ''حدیث نماز'' نے دھوکہ سے کام لیا ہے، لیجئے اولاً ہمارے مؤلف کا بیان ملاحظہ کیجئے، وہ ایک عنوان قائم کرتے ہیں کہ ''مولانا عبد

الحی حنفی کا رفع یدین کے متعلق حرف آخر‘‘ اوراس کے تحت لکھتے ہیں کہ:

’’اپنی کتاب سعایہ جلد اول ص:۲۱۳ پر فرماتے ہیں: والحق في ثبوت رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن رسول الله ﷺ و كثير من أصحابه بالطرق القوية والأخبار الصحيحة ‘‘ (رسول اللہ ﷺ سے اور آپ کے بہت سے اصحاب کرام سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین برحق ثابت ہے قوی طریقے اور صحیح حدیثوں کے ساتھ) (حدیث نماز: ۱۳۸)

میں کہتا ہوں کہ: اس میں مؤلف ’’حدیث نماز‘‘ پر کئی موخذات ہیں: ایک یہ کہ یہ عبارت جلد اول میں نہیں، بلکہ جلد دوم میں ہے، دوسرے یہ کہ عبارت کے نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہے؛ کیونکہ اس عبارت کے شروع میں ’’ **والحق أنه لا شک** ‘‘ بھی ہے، جس کو چھوڑ دینے سے عبارت مہمل سی معلوم ہورہی ہے، جیسا کہ اہل علم جانتے ہیں، تیسرے یہ کہ اس جگہ بھی انھوں نے حسب عادت عبارت میں قطع وبرید سے کام لیا ہے، علامہ عبدالحی صاحب نے اسی عبارت میں ایک جملہ اور بھی لکھا ہے، جس کو جناب مؤلف ’’حدیث نماز‘‘ نے اپنے مسلک کے خلاف ہونے کی وجہ سے نقل کرنے سے گریز کیا ہے، لیجئے علامہ کی پوری عبارت یہ ہے: ”والحق أنه لا شك في ثبوت رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن رسول الله ﷺ و كثير من أصحابه بالطرق القوية والأخبار الصحيحة، وثبوت تركه أيضاً منهم والأمر سهل“ (حق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اور آپ کے بہت سے صحابۂ کرام سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کے قوی طرق اور صحیح حدیثوں سے ثبوت میں اور نیز ان حضرات سے ترک رفع یدین میں کوئی شک نہیں اور معاملہ آسان ہے) (السعایۃ: ۲/۲۱۳)

اس عبارت میں علامہ نے دونوں باتوں کو ثابت کہا ہے: رفع یدین کو بھی اور ترک رفع کو بھی، مگر چونکہ یہ بات مؤلف ''حدیث نماز'' کو کبھی ہضم نہیں ہوتی، اس لئے اس کو چھوڑ کر صرف اپنے مطلب کی بات نقل کردی، دوسرے اگر یہ بات بھی مان لیں کہ علامہ عبد الحی صاحب نے رفع یدین کا ثبوت ذکر کیا ہے تو اس میں بھی ہمارے مؤلف کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے؛ کیونکہ سوال یہ نہیں ہے کہ رفع یدین صحیح حدیثوں میں وارد ہے یا نہیں؟ بلکہ یہ تو متفقہ و مسلمہ بات ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے بھی اور آپ کے بعض اصحاب سے بھی رفع یدین ثابت ہے، اور اس مذکورہ عبارت سے صرف یہی اور اتنی ہی بات ثابت ہوتی ہے کہ رفع یدین ثابت ہے، اور اس میں کوئی اشکال نہیں، مگر کیا رفع یدین ہمیشہ کرتے تھے؟ اور کیا ترک رفع ثابت نہیں ہے؟ سوال تو یہ ہے۔

مؤلف ''حدیث نماز'' نے علامہ عبد الحی لکھنوی کا دوسرا حوالہ ان کی کتاب ''التعلیق الممجد'' سے دیا کہ:

''آپ نے لکھا ہے:'' إن ثبوته عن النبي ﷺ أكثر وأرجح، وأما دعوى نسخه فليست بمبرهن عليها بما يشفي العليل و يروي الغليل **(رفع یدین کرنے کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے بہت زیادہ حدیثوں اور نہایت راجح روایتوں سے موجود ہے اور جو لوگ اس کے منسوخ ہونے کا دعوی کرتے ہیں وہ دعوی ایسا بے دلیل ہے جس سے مریض کی نہ تشفی ہوتی ہے اور نہ پیاسے کی پیاس بجھتی ہے)** (حدیث نماز: ۱۳۸)

راقم کہتا ہے کہ: اس جگہ مؤلف نے علامہ عبد الحی صاحب کی عبارت پر

اعراب لگانے میں اوراس کے ترجمے میں جوغلطیاں کی ہیں ان سے صرف نظر کرتے ہوئے عرض ہے کہ یہاں بھی علامہ عبدالحی صاحب نے اولاً یہ کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین اوراس کا ترک دونوں کا ثبوت ہے،اسی طرح ابن مسعوداوران کے اصحاب سے بھی ترک ثابت ہے، لہذا ہم رفع یدین کے سنت مؤکدہ ہونے کو مختارنہیں مانتے ، پھرفرمایا کہ: ہاں رفع یدین کا ثبوت اکثر وارجح ہے،اوردعوائے نسخ پرکوئی دلیل نہیں جس سے تشفی وتسلی ہو۔(خلاصہ ازالتعلیق الممجد :۹۱)

میں کہتا ہوں کہ: اس میں یہ بات واضح طور پرموجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین کا بھی ثبوت ہے اورترک رفع کا بھی ، ہاں علامہ عبدالحی لکھنوی کے نزدیک راجح رفع یدین ہے ،مگرراجح ہونا یامرجوح ہونا ایک اجتہادی امر ہے ،اس میں آراء میں اختلاف ہوسکتا ہے ،لہذا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ علامہ عبدالحی صاحب کے نزدیک راجح یہ ہے کہ رفع یدین کیا جائے ،مگراس سے مؤلف ''حدیث نماز'' کوکیا فائدہ؟ جوکسی کی تقلید ہی کے سرے سے قائل نہیں ،اورہم پرکیسے حجت جوعلامہ عبدالحی کی تقلید کانہیں بلکہ ابوحنیفہ کی تقلید کا التزام کئے ہوئے ہیں؟ رہا رفع یدین کے منسوخ ہونے کا سوال تواس پربحث آگے آرہی ہے۔اورمؤلف نے یہاں علامہ سندھی کے حوالے سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ رفع یدین کے منسوخ ہونے کا دعوی بے دلیل ہے،اس پربھی کلام ہم آگے کریں گے۔

کیا رفع یدین کی احادیث زیادہ ہیں؟

مؤلف'' حدیث نماز'' نے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور علامہ عبدالحی لکھنوی کے حوالے سے یہ دعوی نقل کیا ہے کہ:

''رفع یدین کی احادیث زیادہ ہیں ،مگراس دعوے میں کلام ہے ،

اسی طرح بعض حضرات نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ: رفع یدین کو نقل کرنے والے پچاس صحابہ ہیں اور بعض نے کہا کہ: تینتیس ہیں اور بعض نے کہا کہ: تیس ہیں اور بعض نے کہا کہ: سترہ ہیں یہ سب بھی غیر تحقیقی باتیں ہیں، چنانچہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیری نے فرمایا کہ: پچاس کا عدد بیان کرنا تو خلط ملط کی بات ہے اور یہ عدد تکبیر تحریمہ کے وقت کے رفع یدین کے بارے میں صحیح ہوسکتا ہے، نہ کہ رکوع کے رفع یدین کے بارے میں، اور امام بیہقی نے خود کہہ دیا ہے کہ: ان احادیث میں سے صرف پندرہ احادیث صحیح سند کے ساتھ آئی ہیں، اور امام بیہقی کے اس دعوے کو بھی دوسرے حضرات تسلیم نہیں کرتے اور تحقیق و بحث کے بعد کل چھ احادیث اس سلسلہ میں باقی رہ جاتی ہیں، ہاں ان چھ احادیث کے طرق و سندیں زیادہ ہیں، اور ترک رفع یدین کے راوی سات ہیں اور ان کے طرق و سندیں کم ہیں، تو معاملہ تو برابر سرابر ہی رہا، پھر ترک رفع تو ایک عدمی چیز ہے اور رفع یدین ایک وجودی چیز، اور وجودی چیز کی نقل وحکایت زیادہ ہوتی ہے جبکہ عدمی چیز کی نقل و روایت کم ہوتی ہے؛ کیونکہ وہ تو صرف کسی خاص داعیہ کے وقت نقل کی جاتی ہے۔ (معارف السنن: ۲/۴۶۵-۴۶۷)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ رفع یدین کی احادیث اور ترک رفع یدین کی احادیث دونوں تقریباً برابر ہی ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ رفع یدین کی حدیث کی سندیں زیادہ ہیں اور ترک رفع والی حدیث کی سندیں کم ہیں، مگر اس سے اصل مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ معلوم ہوا کہ رفع یدین کی احادیث کے زیادہ ہونے کا دعوی صحیح نہیں۔

چنداور حوالے

اس کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے چنداور حوالے بھی درج کئے ہیں، ایک عین الہدایہ کا جس میں ہے کہ رفع یدین صحیح ثابت ہے، اس کا جواب پہلے دیا جاچکا ہے کہ رفع یدین کے ثابت ہونے میں کسی کو کلام نہیں، کلام تو اس کے سنت ہونے میں ہے، خود صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ: یہاں کلام اس میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے باقی میں بغیر ہاتھ اٹھائے دائمہ نماز آنحضرت ﷺ ہے یا رکوع و اس سے سر اٹھانے میں رفع الیدین کرنا دائمہ نماز آنحضرت ﷺ ہے؟ اور ائمہ حنفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت ﷺ سے رفع یدین کرنا ثابت ہے مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتداء میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہے۔ (عین الہدایہ: ۴۹۲/۱)

الغرض محض رفع یدین کا ثبوت سنیت کے لئے کافی نہیں، اس لئے مؤلف کا یہ حوالہ دینا کہ ثبوت ہے مسنون ہونے کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ان علماء نے اس مقصد سے اس کو لکھا ہے، لہذا بار بار اس طرح کی عبارات سے عوام الناس کو مرعوب کرنے کا کام بے وجہ کی راگنی کے سوا کیا ہوسکتا ہے؟

ایک حوالہ مقدمہ عالمگیری اردو سے دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد حضرت عصام بن یوسف رفع یدین کرتے تھے۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے کہ کسی کو یہ دعوی نہیں ہے کہ دنیا میں کوئی رفع یدین نہیں کرتا تھا، اگر وہ اور دیگر حضرات بھی رفع یدین کرتے تھے تو بہت سے نہیں کرتے تھے، اس سے کوئی حجت قائم نہیں ہوتی، خصوصاً مؤلف ''حدیث نماز''، جن کے پاس سوائے قرآن وحدیث کے کوئی بات معتبر ہی نہیں، لہذا یہ حوالہ مؤلف کے کسی کام کا نہیں ہے۔

ایک حوالہ امام بخاری کی جزء رفع الیدین سے دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابن المبارک رفع یدین کرتے تھے، اور ایک حوالہ امام بیہقی کی کتاب السنن سے امام ابوحنیفہ کے استاذ حضرت امام عطاء کا دیا ہے کہ وہ بھی رفع یدین کرتے تھے، اس کا جواب بھی وہی ہے جو ابھی دیا گیا کہ اس سے کسی کو انکار نہیں مگر یہ سب امور ہمارے مؤلف ''حدیث نماز'' کو کچھ بھی مفید نہیں۔

اور اسی کے ساتھ میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جس طرح ابوحنیفہ کے بعض شاگرد اور بعض اساتذہ سے رفع یدین ثابت ہے، اسی طرح بعض اساتذہ اور شاگردوں سے اس کے خلاف وہی ثابت ہے، جو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ: رفع یدین صرف تکبیر اولی کے وقت ہے۔ جیسا کہ اوپر مسالک کے بیان کے تحت گزرا ہے۔ بلکہ تمام فقہاء کوفہ کا یہی مسلک ہے۔

الغرض اگر یہ لوگ رفع یدین کے قائل تھے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں، جیسا کہ امام محمد نے کتاب مؤطا میں آپ کا مسلک بیان کیا ہے، اور ابو یوسف اس کے قائل نہیں تھے، جیسا کہ طحاوی میں ہے اور امام محمد بھی قائل نہیں تھے، جیسا کہ کتاب الآثار اور مؤطا میں خود بیان فرمایا ہے، اور حضرت ابراہیم نخعیؒ اس کے قائل نہیں تھے، جیسا کہ کتاب الآثار میں ہے، اسی طرح حضرت اسود اور حضرت علقمہ اس کے قائل نہیں تھے، یہ بھی امام اعظم کے اساتذہ ہی ہیں، یہ مصنف بن ابی شیبہ میں سند صحیح جید سے ثابت ہے۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند جید ابراہیم، خیثمہ، قیس بن ابی حازم، شعبی، ابواسحاق وغیرہ تابعین سے ترکِ رفع یدین نقل کیا گیا ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۱۴، قلائد الازہار: ۱/۲۰۲)

بہرحال مؤلف نے جو عبارات نقل کی ہیں، اس کا مجمل جواب یہ ہے کہ ان

علماء کے علاوہ دوسرے علماءِ احناف ترکِ رفع یدین کے قائل ہیں، حتی کہ امام اعظم بھی، ان کے شاگرد امام محمدؒ بھی اپنی کتابوں میں تصریح کرتے ہیں کہ رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین نہ کریں۔ اگر بعض علماء کے نزدیک رفع یدین راجح ہے، تو احناف پر یہ کہاں لازم ہے کہ ان کی تقلید کر لیں، جب کہ ان کی تقلید کا انہوں نے التزام ہی نہیں کیا ہے۔ رہا معاملہ دلائل کا تو ہم انشاء اللہ اس کو آگے بیان کریں گے۔

امام اعظمؒ کے مسلک کی تحقیق

یہاں پر مؤلف نے ''حدیث نماز'' میں ایک عنوان قائم کیا ''سیدنا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے متعلق تحقیق''، پھر لکھا کہ:

> ''امام اعظم کا فرمان پہلے گزر چکا ہے، "إذا صح الحديث فهو مذهبي" جب حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے، اس فرمان کے مطابق آپ کا مذہب بھی رفعِ یدین کا ہوگا جو بخاری وغیرہ میں ثابت ہے۔ اگر کوئی قول آپ کا رفع یدین نہ کرنے کا ہے تو وہ آپ ہی کے اس فرمان سے منسوخ ہوگا، پھر ویسے بھی صحیح سلسلہ سند کے ساتھ رفعِ یدین کے ساتھ حضرت امام عالی مقام کا کوئی قول ملنا مشکل ہے، اور مکہ میں امام اوزاعی سے رفعِ یدین کے بارے میں جو مناظرہ حاشیہ نگار نقل کرتے ہیں، اس کی بھی سند نہیں ملتی اور مضمون کے اعتبار سے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا اور امام عالی مقام کی جلالتِ شان سے بعید ہے۔ (حدیث نماز: ۱۴۰-۱۴۱)

اس بات کو پڑھ کر دل روتا ہے کہ اگر اسی کا نام تحقیق ہو تو پھر دنیا کی کسی

کتاب پر کسی کو بھروسہ نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اسی طرح اوٹ پٹانگ جو سمجھ میں آجائے لکھ مارے اور اس کا نام تحقیق رکھ دے، **لا حول ولا قوۃ إلا باللہ۔**

ہم کئی بار اس سے پہلے بھی " إذا صح الحدیث فهو مذهبي " کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ: اس کا مطلب وہ نہیں جو مخالفین عوام کو دھوکہ دینے کے لیے لیتے ہیں ؛ کیونکہ اگر امام صاحب کو حدیث صحیح پہنچی ہو، اور انھوں نے اس کو دوسری روایتِ صحیح کی وجہ سے نہیں لیا یا اس کو مؤول قرار دیا، تو پھر یہاں اس مقولہ کو پیش کرنا سراسر دھوکہ ہے؛ کیونکہ اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر حدیث نہ ملنے کی وجہ سے میں نے کوئی بات ایسی کہی ہو جو اس کے مطابق نہ ہو تو میرا مذہب وہی ہے جو حدیث میں ہے، یہ مطلب نہیں کہ اگر میں نے کسی حدیث کی بنیاد پر کوئی بات کہی ہو اور وہ بات کسی کو سمجھ میں نہ آئے تو بھی تم اس بے سمجھ کی وجہ سے میری اس حدیث پر مبنی بات کو چھوڑ دو، کیا کوئی اس کا یہ مطلب لے سکتا ہے؟ نہیں، ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ حدیث صحیح آپ کو نہیں پہنچی تو پھر یہ بات درست ہو سکتی ہے، اور امام صاحب کو حدیث رفع یدین وترک رفع یدین دونوں کا پہنچنا اور آپ کا ان میں سے رفع یدین والی حدیث کا قبول نہ کرنا اور اس کے مقابل حدیثِ ترکِ رفع کا قبول کرنا ثابت ہے، جس کی دلیل وہ واقعہ ہے جو آپ اور امام اوزاعی کے درمیان پیش آیا تھا، اور اس پر کلام آگے آرہا ہے۔

رہا مؤلف کا یہ کہنا کہ امام صاحب کا رفعِ یدین نہ کرنے کے بارے میں صحیح سند سے کوئی قول ملنا مشکل ہے، یہ مؤلف کی خوش فہمی اور انمول تحقیق ہے، جس پر مؤلف جتنا چاہیں خوش ہوں کم ہی ہے، مگر اہل دانش واہل انصاف اس پر لاحول ہی پڑھیں گے؛ کیونکہ میں پوچھتا ہوں کہ کیا امام محمد کی کتاب مؤطا اس بات کی کافی وشافی سند نہیں کہ امام اعظم کا مسلک رفعِ یدین نہ کرنے کا تھا اور کیا یہ صحیح سند نہیں، اس طرح

امام طحاوی کی کتب سلسلۂ سند کی صحت کے لیے کافی نہیں؟

مؤلف کو ایسی مضحکہ خیز باتوں سے اپنی زبان اور قلم کی حفاظت کرنی چاہئے، اور بے سمجھے بوجھے لکھتے چلے جانے سے احتراز کرنا چاہئے جس پر ایک معمولی طالب علم بھی گرفت کر سکتا ہے۔

امام اعظم اور امام اوزاعی کا مناظرہ

رہا امام ابوحنیفہ و امام اوزاعی کا رفع یدین کے بارے میں مناظرہ تو اس کے متعلق عرض ہے کہ: اولاً: ہم اس کو نقل کرتے ہیں، پھر اس پر کلام کریں گے، وہ یہ کہ امام ابن عیینہ کہتے ہیں کہ: ایک دفعہ مکہ میں دار الحناطین پر امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کا اجتماع ہوا تو امام اوزاعی نے امام ابوحنیفہ سے پوچھا کہ آپ لوگ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ؛ کیونکہ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی بات صحیح طور پر ثابت نہیں (جو غیر معارض ہو) اس پر امام اوزاعی نے کہا کہ؛ کیوں ثابت نہیں جبکہ مجھ سے زہری نے سالم سے اور انھوں نے اپنے والد ابن عمر سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرتے تھے؟ امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ: مجھ سے حماد نے اور حماد سے ابراہیم نے اور ان سے علقمہ اور اسود نے اور ان سے عبداللہ بن مسعود نے بیان کیا کہ: رسول اللہ ﷺ صرف نماز کے شروع میں رفع یدین کرتے تھے، اس کے بعد پھر کہیں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اس پر امام اوزاعی نے کہا کہ: میں تو آپ کو زہری کے حوالہ سے سالم کی روایت ان کے باپ ابن عمر سے بیان کر رہا ہوں اور آپ حماد کے حوالہ سے ابراہیم کی روایت بیان کر رہے ہیں؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ: حماد زہری سے زیادہ فقیہ ہیں، اور ابراہیم سالم سے بڑھ کر فقیہ

ہیں اور علقمہ فقہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کچھ کم نہیں ہیں، اور عبد اللہ بن مسعود تو عبد اللہ بن مسعود ہیں ہی۔ اس پر امام اوزاعی خاموش ہو گئے۔ (المبسوط :۱/۲۹، فتح القدیر:۱/۳۱۱، جامع المسانید:۱/۳۵۲)

یہ ہے وہ پورا مناظرہ جس میں امام ابو حنیفہ نے امام اوزاعی کے سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ بتادیا کہ اگر چہ ہمارے پیش نظر حضرت عبد اللہ بن عمر کی وہ حدیث بھی ہے جس میں ''رفع یدین'' کا ذکر ہے مگر اس کے مقابلہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ رفع یدین نہیں کرتے تھے، ہمارے نزدیک راجح ہے اور راجح ہونے کی دلیل میں امام ابو حنیفہ نے علو اسناد کے بجائے فقاہت راوی کو پیش کیا ہے۔

اس کی سند محدث حارثی سبذمونی نے مسند میں بیان کی ہے کہ: ان سے محمد بن ابراہیم بن زیاد الرازی نے بیان کیا اور ان سے سلیمان بن الشاذ کوفی نے بیان کیا کہ: میں نے سفیان بن عیینہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ امام ابو حنیفہ اور امام اوزعی مکہ میں دار الحناطین میں جمع ہوئے اور پھر یہی قصہ بیان کیا۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ واقعہ کس حیثیت کا ہے؟ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ سند کے لحاظ سے اگر چہ کچھ زیادہ مضبوط نہیں ہے؛ کیونکہ اس سند میں سلیمان الشاذ کوفی ہیں جن کے بارے میں محدثین کی رائے مختلف ہے، بعض نے ان کو واہی اور بعض نے خائب بتایا ہے اور امام احمد سے مروی ہے کہ: انھوں نے ان کے حافظہ کی تعریف کی اور فرمایا کہ: ہم میں ابواب کے یاد کرنے میں شاذ کوفی سب سے بڑھ کر ہیں، اور صالح بن محمد جزرہ سے جب ان کے بارے میں سوال کیا گیا تو کہا کہ: میں نے ان سے زیادہ احفظ نہیں دیکھا، مگر حدیث میں جھوٹ

بولتے ہیں،اوراسی طرح ابن معین نے بھی ان کوجھوٹا کہا ہے،مگرابن عدی نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ: ان کی بہت سی احادیث مستقیم ہیں ،اورعبدان سے جب سلیمان کے بارے میں پوچھا تو کہا کہ معاذ اللہ کہ وہ کذب سے متہم ہوں، بلکہ بات یہ ہے کہ ان کی کتابیں ضائع ہوگئی تھیں اور حفظ سے بیان کرتے تھے اور غلطی کرتے تھے۔

(تذکرۃ الحفاظ:۴۸۹/۲،الکامل لابن عدی:۲۹۵/۳،لسان المیزان:۸۵/۳)

اس سے معلوم ہوا کہ محدث شاذکوفی ضعیف تو ہیں مگران پر کذب کا اتہام صحیح نہیں ہے، بلکہ معارف السنن میں ہے کہ تذکرۃ الحفاظ میں شاذکوفی کو ایسے طریقہ سے ذکر کیا ہے کہ اس سے ایسے امور میں قابلِ احتجاج ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(معارف السنن:۵۰۰/۲)

اوراس سند میں دوسرے راوی محمد ابن ابراہیم ہیں، یہ بھی متکلم فیہ راوی ہیں، ان کے بارے میں امام دارقطنی نے کہا کہ: متروک ہے اور ایک موقعہ پر دجال کہا ہے اور برقانی نے کہا کہ: برا آدمی ہے،مگر خطیب نے لکھا ہے کہ: میں نے ان کے بارے میں ابوحازم سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ: میں نے ابوحامد الحافظ سے سنا کہ ان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: وہ اگر اپنے سماع پر اکتفاء کرتے تو ان کے لئے کافی تھا،مگر انھوں نے ان شیوخ سے بھی روایت کیا جن سے ان کو ملاقات نہیں ہے۔

(تاریخ بغداد:۴۰۶/۱،تاریخ ابن عساکر:۲۰۲/۵۱)

پھر یہ حدیث اگرچہ اس طریق سے ضعیف ہے مگر اس کا ایک دوسرا طریق بھی ہے جس کو ابو محمد البخاری نے جامع المسانید میں ذکر کیا ہے،اس میں امام ابوحنیفہ تک تمام رجال ثقہ ہیں،اور امام صاحب سے راویت کرنے والے شقیق بن ابراہیم کبار زہاد میں سے ہیں اوران کی احادیث پر نکارت کا حکم ان کی وجہ سے نہیں بلکہ ان

سے روایت کرنے والوں کی وجہ سے ہے اور دوسرا راوی رجا بن عبداللہ ہے جن پر ہم واقف نہیں ہوئے کہ کون ہیں۔ (امانی الاحبار: ۲۰۰/۳)

حاصل یہ کہ سلیمان شاذکونی کو کذاب کہنا تو درست نہیں، البتہ ضعیف ضرور ہیں، اسی طرح محمد بن ابراہیم بھی متکلم فیہ ہیں، لہٰذا یہ واقعہ سندِ ضعیف سے ثابت ہے، مگر اس کو بے سند بھی نہیں کہا جا سکتا، پھر چونکہ یہ حدیث کا معاملہ نہیں، بلکہ صرف ایک تاریخی واقعہ ہے، اس لئے اس کی اتنی سند بھی کافی ہوتی ہے، بلکہ محض شہرت واقعہ بھی اعتماد کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

رہا مؤلف ''حدیث نماز'' کا یہ کہنا کہ اس کا مضمون صحیح نہیں ہے، تو عرض ہے کہ اس میں کیا صحیح نہیں ہے؟ اگر یہ بات کہ غیر صحابی کو صحابی پر فضیلت دینا صحیح نہیں تو میں کہتا ہوں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے صحابی پر غیر صحابی کو کلی فضیلت نہیں دی ہے، بلکہ ایک جزئی فضیلت دی ہے، اور اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں؛ کیونکہ یہ بات مانے بغیر چارہ نہیں کہ بہت سے صحابہ بدوی اور اعرابی تھے اور علم وفقہ میں اونچا مرتبہ نہیں رکھتے تھے، اگر چہ کہ صحابہ تھے اور ان کے برخلاف دوسرے غیر صحابہ ائمہ فقہ و حدیث دانی میں ان سے بڑھے ہوئے ہیں، اگر چہ کہ مرتبہ میں صحابہ سے کم ہیں لہذا یہ بات قابل اشکال نہیں ہے۔

تحقیق یا ہانک

پھر اس کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے اسی عنوان کے تحت لکھا کہ:

''اگر قرائن سے دیکھا جائے اور تحقیق کی جائے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی رفع یدین کے قائل معلوم ہوتے ہیں، جب امام اعظم کے استاذ عطا اور شاگرد عبداللہ بن المبارک اور شاگرد کے شاگرد عصام بن یوسف رکوع

کا رفع یدین کرتے تھے آپ بھی کرتے ہوں گے۔(حدیثِ نماز:۱۳۶)

میں کہتا ہوں کہ: یہ استدلال ایسا بے تکا اور بھونڈا ہے کہ اس کو استدلال کا نام دینا بھی علمیت کی توہین معلوم ہوتی ہے، دیکھئے امام شافعی رفع یدین کے قائل تھے اور ان کے اساتذہ میں سے امام مالک وامام محمد بن الحسن رفع یدین کے قائل نہیں ہیں، کیا کوئی اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ چونکہ امام شافعی کے اساتذہ رفع یدین کے قائل نہیں تھے اس لئے قرین قیاس یہ ہے کہ امام شافعی بھی اس کے قائل نہیں ہوں گے؟ قرائن کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں علم وتحقیق نہ ہو، جہاں تصریحات وتحقیقات اس کے خلاف ہوں وہاں ان کو چھوڑ کر قرائن سے استدلال کرنا کسی عقل مند کا کام نہیں ہوسکتا

پھر اگر امام اعظمؒ کے کچھ اساتذہ کا عمل آپ کے خلاف ہے تو آپ کے استاذوں میں سے امام شعبی، استاذوں کے استاذ ابراہیم نخعی، ان کے استاذ علقمہ واسود اوران کے استاذ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل آپ کے موافق ہے اور شاگردوں میں بھی آپ کے مذہب کے علم بردار امام محمدؒ وامام ابو یوسفؒ وامام زفر وامام وکیع اور دیگر بہت سے حضرات آپ کے موافق ہیں۔

یہ سب اس کا پتہ دیتے ہیں کہ آپ ترکِ رفع یدین کے قائل ہیں اور تصریح بھی موجود ہے، جیسا کہ مناظرہ سے اور امام محمدؒ وامام طحاویؒ کی تصریحات سے معلوم ہو گیا۔ کیا وجہ ہے کہ یہ باتیں اور تصریحات تو مقبول نہ ہوں اور مؤلف ''حدیث نماز'' کے محض قرائن مقبول ہوں اور امام صاحب پر بے وجہ کوئی قول تھوپ دیا جائے کیا اس کو تحقیق کا نام دیا جائے یا ہانک کہا جائے؟

ایک اور استدلال پر نظر

مؤلف ''حدیث نماز'' نے یہاں امام ابوحنیفہ کے رفع یدین کے قائل

ہونے پرایک اوراستدلال کیا ہے جوعجیب بلکہ اعجب العجائب کہلانے کا مستحق ہے۔
وہ یہ کہ حنفی مذہب میں تکبیرِ تحریمہ میں کانوں تک ہاتھ اٹھاتے ہیں جس کی دلیل ہدایہ میں حصرت وائلؓ ،حضرت براءؓ اورحضرت انسؓ کی حدیث کوقرار دیا ہے۔اورحاشیہ میں حضرت وائل کی حدیث مذکور ہے، جس میں رکوع میں جاتے اوراٹھتے وقت رفعِ یدین کا بھی ذکر ہے۔اس سے مؤلف ''حدیث نماز'' نے یہ اخذ کیا ہے کہ اس حدیث سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل لی ہے کہ تکبیر تحریمہ میں کانوں کے برابراورمحاذ میں ہاتھ اٹھانا چاہئے تو پھراس کے بعد رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت جو ہاتھ اٹھانے کا ذکراسی حدیث میں موجود ہے یقیناً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کوبھی تسلیم کیا ہے۔(حدیثِ نماز:۱۴۱-۱۴۲)

راقم کہتا ہے کہ: مؤلف کی یہ بات نہایت مخدوش ہے ؛ کیونکہ اولاً توامام صاحبؒ کااس حدیث سے استدلال کرنا ثابت نہیں، یہ تومحشی نے مذہبِ حنفی کی دلیل اس سے لی ہے، نہ کہ امام صاحب کااستدلال بتایا ہے، دوسرے اس لئے کہ نماز میں کان تک ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ کچھ اسی دلیل پرموقوف نہیں، بلکہ دوسری روایات بھی ہیں، جیسا کہ مسئلہ تفصیل سے گزر چکا،اورتیسرے اس لئے کہ ایک حدیث سے ایک بات لی اوردوسری چھوڑ دی، تواس میں کوئی خرابی نہیں، جبکہ اس ترک کی کوئی دلیل ہو،اور یہاں دلیل ہے کہ کانوں کے محاذات میں ہاتھ اٹھانا بلاتعارض ثابت ہے، اس لیے اس کو یہاں سے لے لیااوررفعِ یدین کرنا بغیر معارض ثابت نہیں بلکہ دوسری احادیث اس کے معارض موجود ہیں، اس لیے اس کوترک کردیااورپھر یہ ترک بھی بحثیت سنت ہونے کےترک کیا گیا ہے، ورنہ بحثیت جائز ومشروع ہونے کے اس کوترک نہیں کیا ہے۔(فافہم)

علامہ عینی کے حوالہ کی حقیقت

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اسی سلسلہ میں علامہ عینیؒ کے حوالہ سے لکھا کہ:

''انھوں نے عمدۃ القاری میں فرمایا کہ:" وحكي عن أبي حنيفة ما يقتضي الإثم بتركه "(امام ابوحنیفہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ رفعِ یدین کے چھوڑنے پر گناہ ہوتا ہے)۔''(حدیثِ نماز:۱۴۲)

راقم کہتا ہے کہ: یہاں بھی مؤلف حدیث نماز نے اپنی عادت کے موافق دھوکہ سے کام لیا ہے؛ کیونکہ علامہ عینی نے یہ بات امام ابوحنیفہ کی تکبیر اولی کے وقت رفع یدین کے بارے میں نقل کی ہے، نہ کہ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کے بارے میں۔مگر کس قدر افسوس کی بات ہے کہ مؤلف نے پوری ڈھٹائی کے ساتھ اس کو رکوع والے رفع یدین کے بارے میں نقل کر دیا اور دھوکہ دیا ہے۔اس کو سمجھنے کے لئے علامہ عینی کی پوری عبارت پڑھئے، وہ لکھتے ہیں کہ:

" وفي التوضيح : ثم المشهور أنه لايجب شيء من الرفع ، وحكى الإجماع عليه ، وحكى عن داوٗد إيجابه في تكبيرة الإحرام ، وبه قال ابن سيار من أصحابنا ، وحكي عن بعض المالكية ، وحكي عن أبي حنيفة ما يقتضي الإثم بتركه "(توضیح کتاب میں ہے کہ پھر مشہور یہ ہے کہ کسی بھی موقعہ پر رفع یدین کرنا واجب نہیں، اور اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور داوٗد ظاہری سے تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا واجب ہونا نقل کیا گیا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے ابن سیار کا بھی یہی قول ہے اور بعض مالکیہ سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے، اور ابو حنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس رفع یدین کے ترک سے گناہ لازم آتا ہے)(عمدۃ القاری:)

اس عبارت کو پڑھئے تو واضح طور پر یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہاں علامہ عینی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا مسئلہ پیش کررہے ہیں اوراس میں متعدد علماء کے مسالک بیان کررہے ہیں، اولاً جمہور کا مسلک نقل کیا کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین واجب نہیں، یعنی سنت ہے، اوراس پر اجماع ہونے کا بھی ذکر کیا، پھر دوسرا قول داؤد ظاہری اورابن سیار شافعی اور بعض مالکیہ کا نقل کیا کہ: تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین واجب ہےاور پھرامام ابوحنیفہ سے نقل کیا کہ: اس رفع یدین کے ترک سے گناہ لازم آتا ہے؛ کیونکہ وہ اس کو سنت مؤکدہ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ درمختار اور شامی میں تصریح موجود ہے۔ (درمختار مع الشامی: ۱/۵۱۱)

غور کیجئے کہ اس میں رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کا کہاں ذکر ہے؟ اوراس عبارت کو رکوع کے رفع یدین کے بارے میں نقل کرنا کیا دھوکہ نہیں؟

رفع یدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی

مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس جگہ یہ بھی نقل کیا ہے کہ علماء حنفیہ کے نزدیک رفعِ یدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور اس پر علامہ شامی اور غایۃ الاوطار کا حوالہ دیا ہے۔ (حدیث نماز: ۱۴۳)

میں کہتا ہوں کہ: یہ تو سب جانتے ہیں کہ رفع یدین نواقض نماز میں سے نہیں ہے، اوراسی لئے حنفیہ نے اس کی تصریح بھی کردی ہے جوان کی حقانیت واعتدال پسندی کی دلیل ہے، اوراسی لئے ہم اس سے منع کرنا بھی جائز نہیں رکھتے، جبکہ دوسرے فریق کے نزدیک رفعِ یدین کی سنیت ثابت ہے، ہاں اپنا مذہبِ راجح ترک بتاتے ہیں۔ مگراس سے مؤلف ''حدیث نماز'' کو کیا فائدہ؟

ایک اور جھوٹ

یہاں بحث کے اخیر میں مؤلف ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے کہ:

''حنفی مذہب کے محقق علماء شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، علامہ سندھی، اور مولانا عبد الحی وغیرہ کی عبارتوں سے ثابت ہو گیا کہ رفع یدین کی احادیث زیادہ اور بہت صحیح ہیں، نیز یہ کہ رفع یدین نہ کرنے کی احادیث ضعیف ہیں۔'' (حدیث نماز:۱۴۳)

اس کا جواب اوپر کی تحقیق و تفصیل سے ہو گیا اور مؤلف ''حدیث نماز'' کی غلط بیانی اور ان بزرگوں کی جانب غلط انتساب کا پردہ فاش ہو گیا، اور یہ معلوم ہو گیا کہ ان حضرات نے یا تو کسی اور کا قول نقل کیا ہے، یا یہ کہ مؤلف نے ان کی عبارت میں کتر بیونت کر کے اپنے مطلب کی بات نکالی ہے، ہاں ان میں سے بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ: احادیث دونوں جانب ہیں اور دونوں قسم کی احادیث صحیح ہیں، اور ان میں سے ہمارے نزدیک رفع یدین افضل ہے۔ اور یہ میں کہہ چکا ہوں کہ: افضل ہونے نہ ہونے میں رائے کا اختلاف ہو سکتا ہے، اگر یہ ان کی رائے ہے تو دوسرے حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک رفع یدین نہ کرنے کی حدیث ضعیف ہے؟ کیا یہ ان حضرات پر بہتان نہیں ہے؟

امام مالک کا مسلک

امام ابو حنیفہ کے مسلک کے بعد میں مناسب سمجھتا ہوں کہ امام مالک کا مسلک بھی اس سلسلہ میں پیش کر دیا جائے، جیسا کہ اوپر بھی عرض کیا گیا، امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین ہے، اس کے سوا کسی اور

جگہ نماز میں رفع یدین نہیں ہے، ہم نے امام مالک کا قول ان کے مسلک کی سب سے مستند کتاب سے پیش کیا تھا کہ آپ نے فرمایا کہ: ''میں سوائے افتتاح کے نماز کی تکبیر میں کہیں بھی رفع یدین کو نہیں جانتا، نہ جھکتے وقت اور نہ اٹھتے وقت''۔ (المدونۃ الکبری: ۱/۱۶۵)

اسی مدونہ میں امام مالک کے شاگرد امام ابن القاسم کہتے ہیں کہ: "وکان رفع الیدين عند مالك ضعيفاً إلا في تكبيرة الإحرام" (امام مالک کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے موقعہ پر رفع یدین ضعیف ہے) (المدونۃ الکبری: ۱/۱۶۵)

اور اگرچہ ایک روایت امام مالک کی یہ ہے کہ رفع یدین سنت ہے مگر ان کا مسلک یہی ہے کہ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین نہیں ہے، جیسا کہ ابن رشد مالکی نے تصریح کی ہے۔ اور یہی ان کا مشہور قول ہے جیسا کہ زرقانی نے کہا ہے۔ (بدایۃ المجتہد: ۱/۲۰۹، شرح الزرقانی علی المؤطا: ۱/۲۲۹)

کیا رفع یدین منسوخ ہے؟

اس کے بعد ہم یہاں یہ بحث سامنے لانا چاہتے ہیں کہ بعض علماء حنفیہ وغیرہ نے جو رفع یدین کو منسوخ کہا ہے اس کی کیا اصلیت وحقیقت ہے؟ کیونکہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے حضرت علامہ عبدالحی لکھنوی اور علامہ سندھی وغیرہ سے یہ نقل کیا ہے کہ رفع یدین کا منسوخ ہونا بے دلیل ہے۔ (حدیث نماز: ۱۳۸-۱۳۹)

راقم کہتا ہے کہ: علامہ عبدالحی صاحب کی عبارت اوپر گزر چکی کہ انھوں نے فرمایا کہ: ''جو لوگ رفع یدین کے منسوخ ہونے کا دعوی کرتے ہیں وہ دعوی ایسا بے دلیل ہے جس سے مریض کی نہ تشفی ہوتی ہے اور نہ پیاسے کی پیاس بجھتی ہے) (التعلیق الممجد: ۹۱)

اورعلامہ سندھی نے ابن ماجہ اورنسائی کی شرح میں لکھا ہے کہ رفع یدین کے منسوخ ہونے کا دعوی باطل ہے ،شرح ابن ماجہ میں ان کی عبارت یہ ہے: ’’ وأما قول من قا ل إن ذلك الحديث ناسخ لرفع غير تكبيرة الافتتاح فهو قول بلا دليل ‘‘(جس نے یہ کہا کہ یہ حدیث تکبیرتحریمہ کے علاوہ دوسرے موقعہ کے رفع یدین کی ناسخ ہےتو وہ بے دلیل قول ہے)(شرح ابن ماجہ :۲۴۹/۲،شرح نسائی: ۱۲۲/۲)

ہمارے مؤلف ’’حدیث نماز‘‘ نے اس موقعہ پران عبارتوں کوپیش کرکے یہ پوچھا ہے کہ عین الہدایہ میں لکھا ہے کہ رفع یدین ثابت ہے اور دوسرے مقلدین منسوخ بتارہے ہیں، یہ تضاد کیوں؟

اس کا جواب عرض ہے کہ عین الہدایہ میں تو اتنا ہی ہے کہ رفعِ یدین ثابت ہے اورثبوتِ نسخ دوسرے علماء نے بیان کیا ہے۔اور یہ ظاہر ہے کہ اگرثبوت نہ ہوتا تو نسخ کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا، نسخ ہوتا ہے اس کا جس کا پہلے ثبوت ہو،مگرمؤلف کو یہ بدیہی بات بھی سمجھ میں نہیں آتی تو ہم کیا کریں؟

رہا یہ کہ ان علماء کا یہ کہنا کہ نسخ کا دعویٰ بے دلیل ہے، اس سلسلہ میں ذراتفصیل درکار ہے،اس لیےکسی قدرتفصیل سےاس کوہم بیان کرتے ہیں۔وہ یہ کہ فقہاء کی زبان میں نسخ کے دومعنی ہیں،ایک معنی متاخرین کی اصطلاح میں ہیں،اور وہ ’’ابطالِ حکم‘‘ ہیں،اوردوسرے متقدمین کی اصطلاح میں ہیں،اوروہ اس سے عام ہیں،حتی کہ تخصیص ،تغیروصف اوراستثناء کوبھی ان کے نزدیک نسخ کہاجاتاہے، جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے۔علامہ ابن الجوزی نے لکھا ہے کہ: نسخ کئی طرح ہوتا ہے،ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کوئی بات مستحب تھی ،اس کوواجب قراردیا گیا

یااس کوحرام قرار دیا گیا، یااس کو جائز ومباح قرار دیا گیا۔(نواسخ القرآن:۲۱)

اس میں دیکھئے مستحب کو جائز قرار دینے کوبھی منسوخ ہونے سے تعبیر کیا گیا ہے، جب یہ بات ممہد ہوگئی تو اب ملاحظہ فرمائیے کہ ہمارے علماء نے جو رفع یدین کو منسوخ کہا ہے وہ اسی معنی میں ہے کہ پہلے یہ مستحب تھا اور بعد میں یہ منسوخ ہو گیا یعنی اس کا استحباب منسوخ ہوگیا اور اب یہ صرف جائز ومباح ہے۔حضرت امام طحاویؒ نے جو رفعِ یدین کومنسوخ کہا ہے، ان کی مراد نسخ بمعنی ازالہ وابطال شئ وحکم نہیں ہے، بلکہ یہاں دوسرے معنی مراد ہیں، یعنی تغیر وصف اور یہ بات طحاوی شریف کے مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں کہ امام طحاوی اکثر مواقع میں نسخ کا لفظ استعمال فرماتے ہیں، مگر مراد یہی دوسرے معانی ہوتے ہیں اور یہ بات شائع وذائع ہے۔چنانچہ کہا جاتا ہے کہ نماز تہجد پہلے فرض تھی بعد میں منسوخ ہوگئی اور ظاہر ہے کہ یہ بمعنی ازالہ وابطال نہیں، بلکہ بمعنی تغیر وصف ہے، اس لیے آج بھی تہجد پڑھنا بالاتفاق مشروع ہے۔اسی طرح یومِ عاشورہ کا روزہ کہ اس کی فرضیت بھی منسوخ ہوگئی، مگر روزہ اب بھی مشروع ہے۔

جب یہ بات محقق ہوگئی تو اب میں کہتا ہوں کہ: رفعِ یدین میں بھی نسخ کے معنی صرف یہ ہیں کہ پہلے یہ سنت تھا، مگر بعد میں اس کی سنیت منسوخ ہوگئی اور جواز باقی ہے۔اس تحقیق سے وہ تمام شبہات ختم ہوجاتے ہیں جو مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ اور علامہ سندھیؒ وغیرہ کو پیش آئے ہیں۔

علامہ سندھیؒ کے شبہ کا جواب

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا علامہ سندھی نے شرح ابن ماجہ اور حاشیہ نسائی میں

نسخ کے قول کو بے دلیل دعویٰ قرار دیا ہے اوران کو اصل شبہ یہ لاحق ہوا کہ حضرت وائل بن حجر کی روایت میں اور مالک بن الحویرث کی حدیث میں رفعِ یدین کا ثبوت ہے اور یہ دونوں حضرات آپ کی آخری زندگی میں حاضر ہوئے تھے، تو معلوم ہوا کہ یہ منسوخ نہیں ، بلکہ آخری عمر کا فعل ہے۔لہذا اس کو منسوخ کہنا بے دلیل ہے ۔مگر علامہ سندھی کا یہ شبہ اس لئے صحیح نہیں کہ آپ کو یہ شبہ اس لئے پیش آیا کہ علماء کی عبارات میں نسخ کو بمعنی ازالہ سمجھا، حالانکہ یہاں مراد نسخ کے دوسرے معنی ہیں، یعنی سنیت منسوخ ہوگئی، یہ معنی نہیں کہ اصل جواز ہی منسوخ ہوگیا۔ جب جواز باقی ہے تو پھر اس پر آخری عمر میں عمل کرنے سے نسخ کے خلاف کہاں لازم آیا؟ اوراحناف کا دعویٰ اس بنا پر بے بنیاد و بے دلیل کیسے ہوگیا؟ بہرحال منسوخ ہونے کے یہ معنی ذہن میں رکھنے سے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

رفعِ یدین کے دلائل کا جائزہ

اس بحث کے بعد اب یہاں سے رفع یدین کے سنت ہونے یا نہ ہونے کے دلائل پر بحث شروع کرتے ہیں ،مگر ہم یہاں مؤلف ''حدیث نماز'' نے جن دلائل سے تعرض کیا ہے انہی کے جواب پر اکتفاء کرتے ہیں، ہاں ضمناً دوسری تحقیق آ جائے تو یہ الگ بات ہے۔

حدیث ابن عمر پر بحث

مؤلف ''حدیث نماز'' نے رفعِ یدین کے ثبوت میں سب سے پہلے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ:

" رَأَيُتُ رَسُوُلَ اللّٰهِ ﷺ إِذَا قَامَ فِيُ الصَّلٰوةِ رَفَعَ يَدَيُهِ

حَتّٰی تَکُوْنَا حَذْوَ مَنْکِبَیْهِ ، وَکَانَ یَفْعَلُ ذٰلِكَ حِیْنَ یُکَبِّرُ لِلرُّکُوْعِ، وَیَفْعَلُ ذٰلِكَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهٗ مِنَ الرُّکُوْعِ ، وَ یَقُوْلُ: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ ، وَلَا یَفْعَلُ ذٰلِكَ فِيْ السُّجُوْدِ" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ ﷺ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو رفعِ یدین کرتے حتی کہ آپ ﷺ کے دونوں ہاتھ کاندھوں کے برابر ہو جاتے ،اور آپ ﷺ اسی طرح کرتے جب کہ رکوع کی تکبیر کہتے اور ایسا ہی اس وقت بھی کرتے جب کہ رکوع سے سر اٹھاتے اور" سمع اللہ لمن حمدہ" کہتے اور ایسا سجدہ میں نہیں کرتے تھے)''

یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤ د وغیرہ اصحاب صحاح نے روایت کی ہے اور صحت کے لحاظ سے اعلی درجہ کی ہے، اور اس حدیث سے رفع یدین کے قائل حضرات نے استدلال کیا ہے اور وہ اس کو سب سے زیادہ قوی حجت و دلیل کہتے ہیں، مگر یہ روایت سند کے لحاظ سے قوی ہونے کے باوجود ترک رفع کے قائلین کے پاس اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی کئی وجوہات ہیں

حدیث ابن عمر میں اضطراب

ایک تو یہ کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث رفع یدین کے مواقع کے بارے میں مضطرب ہے۔ چنانچہ محدث شہیر علامہ محمد یوسف بنوری نے'' معارف السنن'' میں لکھا ہے کہ: اس میں چھ طرح اضطراب ہے:

(۱) مدونہ کبریٰ میں ابن عمر کی روایت میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۲) مؤطا مالک میں دو جگہ ایک افتتاح نماز کے وقت اور دوسرے رکوع

کے بعد اٹھتے ہوئے رفعِ یدین کا ذکر ہے اور رکوع میں جانے کے وقت کا رفعِ یدین کا نہیں ہے۔

(۳) بخاری و مسلم وغیرہ کی روایت میں اسی روایت میں تین مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے: تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع کو جاتے ہوئے، اور رکوع سے اٹھتے ہوئے۔

(۴) صحیح بخاری میں نافع کے طریق سے ان تین مواضع کے علاوہ دو رکعتوں کے بعد اٹھتے ہوئے رفعِ یدین کا ذکر بھی ہے اور اس طرح رفع یدین چار مواقع پر ہوگا۔

(۵) بخاری کے جزء رفع الیدین میں سجدہ کو جاتے وقت بھی رفعِ یدین کا ذکر بطریق نافع آیا ہے۔

(۶) امام طحاوی کی مشکل الآثار میں ہر خفض و رفع اور رکوع، سجدہ و، قیام وقعود اور دو سجدوں کے درمیان میں رفعِ یدین کا ذکر کیا ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھو معارف السنن: ۲/۴۷۳-۴۷۴)

الحاصل یہ اختلافات و اضطرابات اس روایت میں بے شک موجود ہیں، پھر اس کے باوجود اس سے استدلال دوسرے پر حجت کیسے ہوسکتا ہے؟

ایک حدیثی فائدہ

یہاں ایک علمی و حدیثی فائدہ پیش کردینا مناسب ہے کہ مؤطا امام مالک میں اس حدیث ابن عمر میں صرف دو مواقع پر رفع یدین مذکور ہے: ایک افتتاح نماز کے وقت اور دوسرے رکوع سے اٹھتے وقت، رکوع میں جاتے وقت کا رفعِ یدین مذکور نہیں ہے۔ حافظ ابن عبد البر نے اس کو امام مالک کا وہم قرار دیا ہے؛ کیونکہ ابن

شہاب کے دیگرتمام شاگرداس روایت میں رکوع کے وقت کارفعِ یدین بھی ذکرکرتے ہیں،مگرحافظ ابن عبدالبرنے جوامام مالک پروہم کاالزام لگایاہےاورتمام اصحابِ ابن شہاب کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ سب نے اس رفع یدین کابھی ذکرکیاہے، یہ آپ سے سہواورخطاہے؛ کیونکہ ابوداؤدمیں زبیدی نےبھی ابن شہاب زہری سے امام مالک کی طرح رکوع کے رفع یدین کے بغیرروایت کی ہے۔(ابو داؤد:۱/۱۰۴)

اورجزءرفع الیدین میں خودامام بخاری نے ابن شہاب کےدوشاگردوں: یونس اورسفیان بن عیینہ سے مالکؒ کی طرح روایت نقل کی ہے، بلکہ امام بخاری نے بطریق حماد بن سلمہ ایوب عن نافع بھی اسی طرح روایت کی ہے۔(جزءرفع الیدین: ۷و۱۹و۲۰)

اب غورکیجئے کہ کیااس کوامام مالکؒ کاوہم قراردیناصحیح ہے؟اورصنیع محدثین کےموافق ہے؟ جبکہ متعددحضرات نے امام مالک کی طرح رکوع کے رفع یدین کا ذکرنہیں کیاہے؟

الغرض حضرت عبداللہ بن عمرکی روایت جیسا کہ ابھی مذکورہوامضطرب ہے، اس سے احتجاج کیسے صحیح ہوگیا؟ اگرکوئی حنفی ایسی روایت سے استدلال کرلیتاتو یہ لوگ چیخ اٹھتے اوربےعلمی اورعدمِ واقفیت حدیث کے طعنہ دیتے،مگریہی لوگ ایسی روایت سےاستدلال کرکےفخرکرتے ہیں۔

دوسراجواب

اوراگراس حدیثِ ابن عمرکے اضطراب کواس طرح دفع کیا جائے کہ ان مختلف روایات میں سےراجح وقوی ہونے کی وجہ سے یاجماعت کی روایت ہونے کی

وجہ سے بخاری و مسلم وغیرہ کی روایت کو دیگر روایات پر ترجیح دی جائے اور اضطراب کو رفع کیا جائے تو پھر بھی اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے رفع یدین کیا ہے، اور اس میں کسی کو کلام نہیں، کلام تو اس میں ہے کہ کیا آپ ہمیشہ کرتے تھے؟ اس کا کوئی ثبوت اس سے نہیں ہوتا، ایک تو اس لئے کہ بعض صحابہ اس کے خلاف یہ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت کرتے تھے، دوبارہ نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ہم اس کا ذکر کریں گے، اور دوسرے خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ان کا عمل بھی ترک رفع یدین نقل کیا گیا ہے۔

تحقیق مذہب ابن عمرؓ

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں، اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت مجاہدؒ سے راویت کیا ہے کہ حضرت مجاہدؒ نے کہا کہ: " صليتُ خلفَ ابن عمر، فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة "(میں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی، آپ تکبیر اولی کے سوا نماز میں رفع یدین نہیں کرتے تھے)(معانی الآثار: ۱/۱۶۳، واللفظ لہ، ابن ابی شیبہ: ۱/۲۱۴)

امام عینی نے معانی الآثار کی شرح ''نخب الافکار'' میں اس حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، علامہ ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی'' میں ابن ابی شیبہ کی سند کو صحیح کہا ہے اور علامہ نیموی نے اس کو آثار السنن میں صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ظفر احمد عثمانی نے کہا کہ: اس کے راویوں میں سے ابراہیم بن داؤد تو امام طحاوی کے شیخ ہیں جو کہ ثقہ ہیں اور باقی راوی سب جماعت (اصحاب صحاح ستہ) کے راوی ہیں۔ (نخب الافکار: ۲/۶۱۲، الجوہر النقی علی سنن البیہقی: ۲/۱۰۹، آثار السنن: ۱/۱۰۸، اعلاء السنن: ۳/۵۱)

علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ: جب حضرت ابن عمر نے خود ہی رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ رفع یدین کرتے تھے تو بلا کسی وجہ کے وہ خود کیوں اس کو ترک کریں گے؟ ظاہر ہے کہ ان کے اس کو ترک کرنے کی وجہ یہی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو ترک کرتے دیکھا ہوگا۔ تو آپ کے اس عمل سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ابن مسعود وغیرہ صحابہ سے مروی ہے۔

مذکورہ روایت پر چار اعتراضات کے جوابات

مؤلف ''حدیث نماز'' اس روایت سے بڑے غضبناک معلوم ہوتے ہیں، انھوں نے روایت کو نقل کر کے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے، اور اس پر چار اعتراضات کئے ہیں۔ یہاں ان اعتراضات کا جواب ہم سے ملاحظہ فرمایئے۔

(۱) مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس پر پہلا اعتراض یہ کیا کہ بخاری ومسلم کی حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے اور عین الہدایہ سے نقل کیا ہے کہ: جمہور محدثین کے نزدیک یہ سب سے مقدم ہے۔ (حدیثِ نماز: ۱۴۵)

راقم کہتا ہے کہ: اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' مسئلہ کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکے، بات یہ ہے کہ مقدم ومؤخر کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں ایک کو لیکر دوسرے کو رد کیا جاتا ہے، اور یہاں علماء حنفیہ نے بخاری ومسلم کی حدیث کو رد نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تاویل اور اس کا مناسب موقعہ بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمر نے رسول اللہ ﷺ سے جو نقل کیا کہ: آپ رفع یدین کرتے تھے، یہ فی الجملہ آپ سے ثابت ہے مگر اس پر دوام وہمیشگی ثابت نہیں، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمر کا رفع یدین نہ کرنے کا عمل ہے جو صحیح سند سے ثابت ہے۔ اب بتاؤ کہ حنفیہ نے جب بخاری ومسلم کی حدیث کو رد ہی نہیں کیا بلکہ اس کا محمل بیان کیا تو اس

کے جواب میں یہ کہنا کہ بخاری ومسلم کی حدیث مقدم ہے کیا بے جوڑ بات نہیں ہے؟

(۲) مولانا عبدالمتین صاحب، مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ طحاوی کو فقہ حنفی کی تیسرے درجہ کی کتاب قرار دیا گیا ہے اور اس کی روایتیں بے تحقیق نہیں لی جائیں گی۔ اور مولانا عبدالحی صاحب نے التعلیق الممجد میں اس اثر کو مردود قرار دیا ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں ابوبکر بن عیاش راوی ہیں، جن کے بارے میں تنقید وجرح کی گئی ہے، اور عبداللہ بن عمر تو خود بیان کرتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ رکوع کے وقت ہمیشہ رفع یدین کیا کرتے تھے، وہ اس کا خلاف کیسے کرسکتے ہیں، اور عبداللہ بن عمرؓ کا رفعِ یدین صحیح سند سے ثابت ہوچکا ہے۔ ایسی مردود روایت سے صحیح بخاری کی مقبول روایت رد نہیں کی جاسکتی۔ (حدیثِ نماز: ۱۴۵-۱۴۶)

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہم نے بخاری کی روایت کو رد ہی نہیں کیا، جیسا کہ ابھی عرض کرچکا ہوں، لہٰذا نہ اعتراض ہماری طرف متوجہ ہوگا نہ ہمیں جواب دہی کی ضرورت۔ دوسرے اس حدیث کو مردود کہنا بھی بے تحقیق بات اور کورانہ تقلید کا نتیجہ ہے، ہمیں افسوس ہے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے غیر مقلد ہونے کے باوجود علامہ عبدالحی صاحب لکھنویؒ کی کورانہ تقلید کی ہے اور تحقیق کے میدان میں قدم رکھنا نہیں چاہا، ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی نے یہاں دراصل بعض محدثین بیہقی وغیرہ کی تقلید بے تحقیق کرلی ہے، ورنہ حقیقت کچھ اور ہے؛ کیونکہ یہ ابوبکر بن عیاش ثقہ ہیں۔

اور تہذیب الکمال اور تہذیب التہذیب وغیرہ کتب رجال میں ہے کہ ابوبکر بن عیاش سے بخاری نے اور امام مسلم نے مقدمہ میں اور اصحاب سنن اربعہ سے روایت کیا ہے، ابن المبارک نے ابوبکر کا ذکر کیا اور ان کی تعریف کی، صالح بن

احمد نے اپنے باپ امام احمد سے نقل کیا کہ: یہ صدوق صاحب قرآن وحدیث تھے، اور انھوں نے ہی فرمایا کہ: ثقہ ہیں کبھی کبھی خطاء کر جاتے تھے، اسی طرح ابن ابی حاتم نے نقل کیا کہ: ان کے باپ ابوحاتم سے انھوں نے دریافت کیا کہ آپ کے نزدیک ابوبکر اور ابوالاحوص میں سے کون بہتر ہیں؟ تو کہا کہ: کوئی مضائقہ نہیں کہ ان میں سے کسی سے بھی ابتداء کروں۔ نیز عثمان الدارمی نے ابن معین سے ان کی توثیق نقل کی ہے، اور ابن عدی نے کہا کہ: یہ مشہور کوفی ہیں اور بڑے لوگوں سے روایت کرتے ہیں، اور کہا کہ: وہ اپنی تمام روایات میں جن کو ان سے روایت کرنے والے روایت کرتے ہیں قابل اعتماد ہیں؛ کیونکہ میں نے ان کی کوئی حدیث منکر نہیں پائی، جب ان سے ثقہ بیان کرتا ہے، الا یہ کہ وہ کسی ضعیف سے روایت کریں، ہاں علی ابن المدینی اور یحی بن القطان ان کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے؛ کیونکہ ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا اور وہ خطاء کرتے تھے مگر دیگر علماء نے کہا کہ: ایسا تو سب کو ہوتا ہے، کون ہے جس کو کبھی کبھی غلطی نہیں لگتی اور وہم سے کوئی بشر جدا نہیں ہوتا۔ (تہذیب الکمال: ۳۳/۱۳۲-۱۳۵، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۷-۳۹)

بہرحال ابوبکر کو متکلم فیہ قرار دینا صحیح نہیں، ہاں اتنی بات ہے کہ آخری عمر میں ان کی یادداشت میں فرق آ گیا تھا مگر یہ معلوم ہے کہ جب ثقہ راوی کا حفظ خراب ہو جائے اور وہ متغیر ہو جائے، تو اصول یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس سے زمانۂ قدیم میں حدیث سنی ہے، ان کی روایت صحیح قرار دی جاتی ہے۔ اور یہاں ان ابوبکر بن عیاش سے روایت کرنے والے احمد بن یونس ہیں۔ (معانی الآثار: ۱/۱۶۳)

اور یہ احمد بن یونس، ابوبکر بن عیاش کے قدیم اصحاب میں سے ہیں، اسی لیے امام بخاری نے صحیح میں ابوبکر بن عیاش کی روایت بطریقِ احمد بن یونس نقل فرمائی

ہے۔(دیکھو بخاری:۲/۷۲۵)

اگر یہ اصحاب قدماء میں سے نہ ہوتے تو صحیح بخاری میں امام بخاری اس کو نہ لاتے، جیسا کہ ان کا اصول ہے، پس یہ روایتِ ابوبکر بن عیاش صحیح ہے۔اس کو معلل وضعیف قرار دینا بے تحقیق بات ہے۔

جب یہ روایت بھی صحیح ہے اوراس سے عبداللہ بن عمرؓ کا عمل اپنی ہی روایت کے خلاف معلوم ہوا،تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ابن عمرؓ نے اس روایت کے بارے میں یہ جان لیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کا وہ عمل منسوخ ہے،یعنی مرجوح ہے۔

(۳)مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ:

''حنفیہ کے یہاں بھی یہ اصول مسلم ہے کہ جس صحابی کی روایت کے خلاف ان کا عمل بیان کیا جائے،تو وہ عمل منسوخ اور نا قابل قبول ہے۔''

(حدیثِ نماز:۱۴۶)

راقم کہتا ہے کہ: یہاں مؤلف نے صریح دھوکہ دیا ہے اورعوام کے ساتھ خیانت کا معاملہ کیا ہے؛ کیونکہ خود مؤلف نے حدیث نماز میں حنفی مذہب کا اصول یہ بتایا ہے کہ جس راوی صحابی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو،تو وہ روایت ہی منسوخ ہے۔(دیکھو حدیث نماز:۹۶)

اور یہاں مؤلف نے اس حنفی اصول سے اپنی بات بنتی نہ دیکھی ،تو اس اصول ہی میں ترمیم بلکہ خیانت کردی اور بجائے روایت کو منسوخ بتانے کے صحابی کے عمل ہی کو منسوخ کردیا۔(**لا حول ولا قوۃ الا باللہ**)

معلوم نہیں مؤلف نے یہ دھوکہ دہی کہاں سے سیکھی،اور حیرت تو یہ ہے کہ خوف خدا سے اس قدر کیوں عاری ہوگئے؟ بہرحال احناف کا صحیح اصول یہ ہے کہ

جب روایت کے خلاف صحابی کا عمل ہو تو وہ روایت منسوخ ہے۔ لہٰذا اس قاعدے کی بنا پر احناف نے کہا کہ: جب عبداللہ بن عمرؓ نے رفعِ یدین کو رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا اور حضرت مجاہدؒ کی حدیث سے ابن عمرؓ کا عمل اس کے خلاف پایا گیا، تو روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (**وھو المطلوب**)

(۴) مؤلف نے حضرت عبداللہ بن عمر کے عمل والی اس روایت پر چوتھا اعتراض یہ کیا ہے کہ صحیح سند سے ابن عمرؓ کا عمل رفعِ یدین ثابت ہو گیا ہے جیسا کہ بخاری میں درج ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف تیسرے درجہ کی کتاب طحاوی کی روایتِ مجروحہ سے دھوکہ کھانے کی ضرورت نہیں۔ الخ (حدیثِ نماز: ۱۴۶)

اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کی اس روایت کو محدثین عبداللہ بن عمرؓ کا فعل نہیں بلکہ اس کو مرفوع حدیث یعنی نبی کریم ﷺ کا عمل شمار کرتے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو مرفوعاً ہی راجح قرار دیا ہے۔ اور خود امام بخاری نے بھی اس حدیث کے آخر میں یہی فرمایا ہے، اور خود مؤلف ''حدیث نماز'' نے بھی اس کو نقل کیا ہے مگر شاید امام بخاری کا منشأ و مطلب سمجھ میں نہیں آیا، بہر حال امام بخاری نے فرمایا ''وَرَفَعَ ذٰلِكَ ابْنُ عُمَرُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ '' (اس بات کو ابن عمر نے رسول اللہ ﷺ تک پہنچایا ہے) (بخاری: ۱۰۲/۱)

لہٰذا یہ ابن عمر کا عمل نہ ہوا بلکہ ان کی رسول اللہ ﷺ سے روایت ہوئی، لہٰذا ان کا عمل ان کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ وہ روایت ان کے نزدیک بھی منسوخ ہے۔

ایک اور روایت سے تائید

حضرت ابن عمر سے جو رفع یدین نہ کرنے کا ذکر طحاوی و ابن ابی شیبہ کی

روایت میں حضرت مجاہد سے گزرا اسی کی طرح حضرت ابن عمر کے ایک اور شاگرد حضرت عبدالعزیز بن حکیم سے بھی روایت کیا گیا ہے، امام محمد بن الحسن شیبانی نے اپنی ''مؤطا'' اور "الحجة علی أهل المدینة" میں ان سے روایت کیا ہے کہ: انھوں نے کہا کہ میں نے ابن عمر کو دیکھا کہ تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں تک ہاتھ اُٹھاتے تھے اور اس کے سوا ہاتھ نہیں اُٹھاتے تھے۔(مؤطا امام محمد:۹۳،الحجۃ علی اہل المدینۃ: ۹۷/۱)

جب ایک سے دو ثقہ و قابل اعتماد آدمی اس کی خبر دیں تو ظاہر ہے کہ روایت کو تقویت پہنچتی ہے اور وہ بات لائق احتجاج بن جاتی ہے، اس روایت کے راوی محمد بن ابان بن صالح القرشی کے بارے میں محدثین کو کلام ہے، اور جمہور نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے، امام احمد، امام بخاری و امام نسائی وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے اور ان کے حافظہ کی وجہ سے ان کو حجت نہیں سمجھا، تاہم امام احمد نے کہا کہ ان سے حدیث لکھی جاسکتی ہے مگر حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔(لسان المیزان:۳۱/۵)

مگر جیسا کہ ہم نے قرأت خلف الامام کے مسئلہ میں بھی ذکر کیا ہے یہ راوی مختلف فیہ ہیں؛ کیونکہ امام محمد جیسے مجتہد نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے، اور مجتہد کا کسی راویت سے احتجاج کرنا اس روایت کے اس کے نزدیک صحیح ہونے کی علامت ہے۔لہٰذا امام محمد کے نزدیک محمد بن ابان ثقہ ہیں۔(اعلاء السنن:۸۰/۴)

لہذا یہ محدثین کے اصول کے مطابق حسن الحدیث ہیں، اور حسن الحدیث راوی کی حدیث سے احتجاج اسی طرح درست ہے جس طرح صحیح حدیث کے راوی سے احتجاج صحیح ہے۔اور اگر ان کو ضعیف ہی قرار دیا جائے تب بھی یہ روایت حضرت مجاہد کی روایت کی تقویت کے لئے کافی ہے اور تائید وتقویت کے لئے کمزور روایت

بھی چل جاتی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس بات کو ابن عمر سے نقل کرنے میں امام مجاہد متفرد و تنہا نہیں ہیں، بلکہ ان کے ساتھ دوسرے حضرات بھی شامل ہیں۔

ابن عمر کی دو روایات میں تطبیق

ہاں یہاں ایک بات کی وضاحت کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے ان کا عمل دو طرح روایات میں وارد ہوا ہے: ایک تو وہ جو ابھی نقل کیا گیا کہ وہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور دوسرے یہ کہ وہ رفع یدین کرتے تھے، مثلاً:

(۱) امام بخاری نے اپنے رسالہ ''رفع الیدین'' میں بطریق ابن جریج حسن بن مسلم سے روایت کیا کہ انھوں نے طاوس کو سنا کہ ان سے نماز میں رفع یدین کے بارے میں سوال کیا گیا تو کہا کہ: میں نے عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبد اللہ بن زبیر کو رفع یدین کرتے دیکھا ہے۔(امانی الاحبار:۲۱۴)

(۲) حکم کہتے ہیں کہ: میں نے حضرت طاوس کو دیکھا کہ انھوں نے تکبیر کہی ، پھر تکبیر کے وقت اور رکوع کے وقت اور رکوع سے اپنا سر اٹھاتے وقت اپنے کندھوں تک رفع یدین کیا، میں نے طاوس کے اصحاب میں سے ایک سے پوچھا تو کہا کہ: وہ اس کو حضرت ابن عمر سے اور وہ حضرت عمر سے اور وہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔(سنن کبری بیہقی:۲/۱۰۸)

(۳) امام بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت نافع سے روایت کیا کہ حضرت ابن عمر نماز کے شروع میں اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھکر رفع یدین کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ: رسول اللہ ﷺ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔(سنن کبری بیہقی:۲/۱۰۳)

اور امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں لکھا کہ: حضرت ابن عمر کے متعدد

اصحاب جیسے طاوس، سالم، نافع، ابوالزبیر اور محارب بن دثار یہ سب کہتے ہیں کہ: ہم نے ابن عمر کو تکبیر کے وقت اور رکوع کے وقت رفع یدین کرتے دیکھا ہے۔(آثار السنن:۱/۱۰۸)

یہ دو قسم کی روایات ہیں، اب ظاہر ہے کہ یا تو ان میں تطبیق کی صورت تلاش کرنا چاہئے یا ترجیح کی شکل بیان کرنا چاہئے، لہذا تطبیق کی صورت جیسا کہ امام طحاوی نے فرمایا یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ابن عمر نسخ کا علم ہونے سے پہلے رفع یدین کرتے ہوں اور اس کو حضرت طاوس نے دیکھا اور بیان کیا ہو، اور بعد میں جب آپ کو نسخ کا علم ہو گیا اور آپ نے اس کو ترک کر دیا اس وقت حضرت مجاہد نے آپ کو دیکھا ہو اور انھوں نے اس کو بیان کیا ہو۔(شرح معانی الآثار:۱/۱۶۳)

اگر کوئی کہے کہ ممکن ہے ترکِ رفعِ یدین منسوخ ہو، اور وہ آپ کا پہلا عمل ہو، جس کو مجاہد نے دیکھا اور بیان کیا ہو، اور دوسرے لوگوں نے جو رفع یدین کا ان کا عمل ذکر کیا ہے وہ بعد کا عمل ہو، اور ان لوگوں نے حضرت مجاہد کے بعد ابن عمرؓ کو رفعِ یدین کرتے دیکھا ہو، تو میں کہوں گا کہ: یہ قول مردود ہے؛ کیونکہ نسخ افعال کا ہوتا ہے نہ کہ عدمِ فعل کا۔ پھر یہ بات بعید از عقل بھی ہے؛ کیوں کہ ابن عمرؓ تو خود رفعِ یدین کے راوی ہیں، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلے آپ کو رفعِ یدین معلوم نہ ہوا اور آپ ترکِ رفع کرتے ہوں، پھر بعد علم کے آپ رفع یدین کرنے لگے ہوں؟ اس لیے یہ کہنا کہ ترکِ رفع کا نسخ ہوا ہوگا صحیح نہیں۔

اور بعض نے جو یہ کہا کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ ایک مرتبہ رفعِ یدین کو بھول گئے ہوں، یہ بھی صحیح نہیں؛ کیونکہ جو امر دن رات میں کئی کئی دفعہ پیش آتا ہو، ایسا امر بھولا نہیں جاتا، پھر کسی ایک جگہ کے رفع یدین میں تو بھول لگ سکتی ہے مگر پوری نماز میں

متعدد مواقع پر رفع یدین ہوتا ہے، وہ سب جگہوں پر کیسے بھول کا شکار ہو گئے ؟ اگر واقعی اس میں ان سے بھول ہوئی ہے تو یہ اکبر دلیل و اعظم برہان اس بات کی ہے کہ رفعِ یدین سنت نہیں ہے اور روزانہ ہوا نہیں کرتا تھا، ورنہ اس کو بھولنا بعید بلکہ ابعد ہے، جیسا کہ اہلِ انصاف پر مخفی نہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ: حضرت ابن عمرؓ نے بیانِ جواز کے لیے ترک کیا ہوگا، تا کہ کوئی اس کو واجب نہ جان لے؛ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سننِ نبویہ اور آثارِ محمدیہ کے شدید متبع تھے، حتیٰ کہ عاداتِ نبویہ کے بھی پابند تھے۔ اور آپ اس صفت کے ساتھ مشہور بھی ہوئے جیسا کہ اہلِ علم پر مخفی نہیں، تو حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک اگر رفعِ یدین کی سنیت ثابت ہوتی، تو کیا آپ اس کو ترک کرنا گوارا کرتے ؟ خصوصاً جب کہ نبی کریم ﷺ کی مواظبت اور مداومت بھی ثابت ہوتی تو کیا حضرت ابن عمرؓ جیسے شدید الاتباع شخص سے یہ ممکن تھا کہ وہ اس کو ترک کر دیتے ؟

رہا یہ کہ بیانِ جواز کے لیے ترک کیا ہے، تو یہ ان کا منصب نہیں تھا، بیانِ جواز تو صاحبِ شرع اور رسول کا منصب ہے اور پھر اگر بیانِ جواز کے لیے ہوتا، تو ایک دو مرتبہ ترک اس کے لیے کافی تھا، مگر آپ نے تو ترکِ رفع کو عادت بنالیا تھا جیسا کہ حضرت مجاہد کے الفاظ "فلم یکن یرفع یدہ" (آپ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے) ترکِ معتاد پر دلالت کر رہے ہیں، اور خود مؤلف ''حدیث نماز'' کے نزدیک بھی مضارع پر ''کان'' کا دخول مقتضی وموجبِ استمرار ہے جیسا کہ مؤلف نے صفحہ ۱۴۵ پر حدیث ابن عمرؓ کے تحت بیان کیا ہے۔ لہٰذا اس سے ترکِ معتاد ثابت ہوا۔

الغرض حضرت ابن عمر پہلے رفع یدین کرتے تھے اور اس کو طاوس وغیرہ نے

بیان کیا ہے اور بعد میں اس کو ترک کر دیا تھا اور اس کو حضرت مجاہد وعبد العزیز نے نقل کیا ہے۔ یہ تو ان میں تطبیق کی صورت ہے۔

اور ان میں ترجیح کی شکل یہ ہے کہ یہ دوسری قسم کی روایات کوئی مضبوط وصحیح نہیں ہیں، اور ان میں اشکالات ہیں، اور ان کے مقابلہ میں ابن عمر سے ترک رفع یدین کی روایت قوی ہے جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا۔

(۱) چنانچہ پہلی روایت حضرت طاؤس کی جو جزء بخاری میں ہے، اس کے کئی جواب ہیں: ایک یہ کہ اس کی سند میں عبد الملک ابن جریج راوی ہیں، یہ اگرچہ ثقہ وعادل ہیں، مگر مدلس ہیں، بلکہ ان کے بارے میں لکھا ہے کہ امام احمد نے کہا کہ: ابن جریج جب یوں کہیں کہ " قال فلان وقال فلان" تو یہ منکر احادیث روایت کرتے ہیں، اور جب یوں کہیں کہ "أخبرني" یا "سمعتُ" تو اس کو لے لو، اور دارقطنی نے کہا کہ: ابن جریج کی تدلیس سے بچو؛ کیونکہ وہ قبیح التدلیس ہیں اور اسی سند میں تدلیس کرتے ہیں جس کو انھوں نے کسی مجروح راوی سے سنا ہے۔ (تہذیب الکمال: ۳۴۸/۱۸، تہذیب التہذیب: ۳۵۹/۶)

اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ مدلس اگر عنعنہ کرے تو مقبول نہیں، بلکہ وہ جب تک سماع اور تحدیث کی تصریح نہ کرے اس کی روایت مقبول نہیں ہوتی جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح النخبہ میں کہا ہے اور یہاں بھی ابن جریج نے حسن بن مسلم سے بصیغۂ عن روایت کی ہے، لہٰذا یہ مقبول نہ ہوگی۔

دوسرے اس روایت میں حضرت طاؤس نے صرف یہ کہا ہے کہ: میں نے عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن الزبیر کو نماز میں ہاتھ اٹھاتے دیکھا ہے اس میں رکوع کے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں ہے، اور مطلق رفع میں سب متفق

ہیں۔لہذا اس سے یہ ثابت نہ ہوا کہ وہ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

(۲) دوسری روایت جو بیہقی نے سنن میں بطریقِ شعبہ عن الحکم طاؤس سے نقل کی ہے، اس کے بارے میں امام ابن دقیق العید نے ''الامام'' میں نقل کیا ہے کہ اس روایت میں حضرت عمر کے ذکر کو امام احمدؒ نے "لیس بشی" (اس کی کوئی حیثیت نہیں) کہا، اور کہا کہ یہ تو ابن عمر کی رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے، اور دار قطنی نے بھی کہا کہ: آدم بن ابی ایاس اور عمار بن عبدالجبار کو شعبہ کی روایت میں وہم ہوا ہے اور انھوں نے اس میں حضرت عمر کا ذکر کر دیا ہے، اور پھر اس میں حکم نے اصحابِ طاوس میں سے ایک شخص کے حوالے سے اس کو بیان کیا ہے اور وہ شخص مجہول ہے، لہٰذا اس سے حجت قائم نہ ہوگی۔ (دیکھو الجوہر النقی: ۱۰۸/۲، نصب الرایہ: ۴۱۵/۱)

حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ ابن عمر کی رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے نہ کہ ان کا عمل، اور اس روایت میں راویوں نے حضرت عمر کا حوالہ جو ذکر کیا ہے یہ وہم پر مبنی ہے، دوسرے اس روایت کی سند میں ایک مجہول شخص ہے اور مجہول کی روایت قابل احتجاج نہیں ہے۔

(۳) اور تیسری روایت جو حضرت نافع سے ہے اور نیز سالم و محارب اور ابوالزبیر سے جو روایت ہے اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ روایت رفع یدین کے موقعہ و مقام کے بارے میں مختلف و مضطرب ہیں، حضرت سالم کی روایت میں ہے کہ ابن عمر جب سجدہ سے سر اٹھاتے اور جب کھڑے ہونے کا ارادہ کرتے تو رفع یدین کرتے تھے، اور نافع کی روایت میں ہے کہ ابن عمر جب نماز میں داخل ہوتے

اور جب رکوع کرتے اور جب ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہتے اور جب دو رکعتوں کے بعد کھڑے ہوتے تو رفع یدین کرتے تھے، اور ایک روایت میں انہی نافع سے یہ ہے کہ ابن عمر جب سجدہ سے اٹھتے تو رفع یدین کرتے تھے، اور ابوالزبیر کی روایت میں ہے کہ ابن عمر نماز کے شروع میں اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرتے تھے، اور محارب کی روایت میں صرف رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کا ذکر ہے، یہ سب روایات امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں ذکر کی ہیں۔ لہذا یہ روایات مضطرب ومختلف ہیں۔ (امانی: ۳/۲۱۴-۲۱۵)

لہٰذا یہ روایات مجاہد کی روایت کا رد کیسے کرسکتی ہیں، جبکہ خود مختلف ومضطرب ہیں اور مجاہد کی روایت صحیح علی شرط الشیخین ہے۔ الحاصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل اس روایت کے موافق نہیں ہے جو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ وہ نبی کریم ﷺ کے عمل کو جانتے ہوئے اور اس کی سنیت کا علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف عمل کریں، اس لیے یوں کہا جائے گا کہ دراصل حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک بھی آپ کا یہ عمل درجۂ سنیت کا نہیں تھا، بلکہ صرف جائز تھا، لہذا کبھی کبھی تو رفع یدین کیا، لیکن معمول وہ تھا جو حضرت مجاہد وحضرت عبدالعزیز نے بیان کیا کہ: وہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

تیسرا جواب

پھر ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بھی نبی کریم ﷺ کا عمل یہ بیان کیا ہے کہ: آپ ﷺ صرف تکبیرِ اولیٰ کے وقت رفعِ یدین کرتے تھے، پھر دوبارہ نہیں کرتے تھے۔ اس کو بیہقی نے خلافیات میں بطریقِ مالک عن الزہری عن سالم عن

بن عمر روایت کیا ہے۔اس روایت کی مکمل تحقیق ہم آئندہ صفحات میں ہمارے دلائل کے تحت پیش کریں گے۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ مرفوع خود ان کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں اور پھر اس میں اضطراب واختلاف بھی ہے اور دوسرے صحابہ کی روایات بھی اس کے معارض ہیں، لہٰذا اس میں حجت نہیں ہے۔ ہاں اس سے انکار نہیں کہ نبی کریم ﷺ نے رفع یدین بھی کیا ہے،مگر کلام تو دوام وسنیت میں ہے اور یہ ثابت نہیں۔

ایک حدیث کی تحقیق

یہاں مناسب ہے کہ ہم اس حدیث کی تحقیق کردیں جو امام بیہقی کی جانب منسوب کرکے متعدد حضرات نے نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے کہا کہ: " أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰه ﷺ كَانِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ ،وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذٰلِکَ فِيْ السُّجُوْدِ ،فَمَا زَالَتْ تِلْکَ صَلَاتُهُ حَتّٰى لَقِيَ اللّٰهَ تَعَالىٰ" (رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے ،اور جب رکوع کرتے اور رکوع سے سر اٹھاتے تب بھی کرتے ،اور سجدہ میں ایسا نہیں کرتے تھے،آپ کی نماز ہمیشہ اسی طرح رہی یہاں تک کہ آپ اللہ سے جا ملے)۔(نصب الرایہ:۱/۴۰۹)

اس حدیث کا مؤلف " حدیث نماز" نے بھی بیہقی کے حوالے سے ذکر کیا ہے،مگر اولاً تو یہ حدیث بیہقی کی سنن کبری میں نہیں ہے،اور نہ ان کی کتاب "معرفۃ السنن والآثار" میں ہے بلکہ یہ ان کی کتاب "الخلافیات" میں ہے،معلوم نہیں کس شبہ کی بنیاد پر اس کو سب سے پہلے علامہ ابن دقیق العید نے "الامام" میں سنن بیہقی کے

حوالے سے ذکر کیا اور پھر علامہ زیلعی نے ابن دقیق العید کے حوالے سے اس کو بیہقی کی طرف منسوب کر کے نصب الرایہ میں نقل کیا، اور اسی طرح دوسرے لوگوں نے بھی اس حدیث کو بیہقی کی جانب منسوب کر دیا حالانکہ یہ سنن کبری میں نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ حدیث صرف ضعیف ہی نہیں بلکہ موضوع ہے، افسوس کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے ایک موضوع حدیث کو معرض استدلال میں پیش کر کے ایک سخت غلطی کا ارتکاب کیا ہے اور یہ سب ان کی کورانہ تقلید کا نتیجہ ہے، کاش وہ تحقیق کی زحمت گوارا کرتے اور اس کے رجال سے بحث کرتے تو حقیقت ان کے سامنے کھل جاتی۔

لیجیئے ملاحظہ کیجیئے کہ اس کی سند میں ایک راوی عبدالرحمٰن بن قریش بن خزیمہ ہروی ہے، علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں کہا کہ: سلیمان نے عبدالرحمٰن کو وضعِ حدیث سے متہم کہا ہے، اور ابن حجر نے اس پر مزید یہ نقل کیا ہے کہ: خطیب نے تاریخ میں کہا ہے کہ: ان کے بارے میں سوائے خیر کے کچھ سنا نہیں گیا۔ (لسان المیزان: ۴۲۵/۳)

مطلب یہ کہ فی نفسہ آدمی تو اچھے تھے مگر حدیث کے بارے میں سلیمان نے ان کو متہم سمجھا ہے، لہذا کم از کم ایسے شخص کی روایت انتہائی ضعیف و مخدوش ہوگی۔

اور دوسرا راوی اس سند میں عصمہ بن محمد الانصاری ہے۔ ابن حجر نے کہا کہ ابوحاتم نے اس کو '' لیس بالقوی'' کہا اور یحییٰ بن معین نے کذاب اور وضاع کہا اور عقیلی نے کہا کہ ثقات سے باطل روایات بیان کرتا ہے اور دارقطنی وغیرہ نے متروک کہا ہے۔ (لسان المیزان: ۱۷۰/۴)

اب غور کیجیئے کہ کیا یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ مؤلف '' حدیث نماز'' نے ایسی باطل اور موضوع حدیث کو بلا تحقیق نقل کر کے اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنے کی ناکام

کوشش کی ہے؟ (لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم) اس سے معلوم ہوا کہ اگر ان کا جی چاہے تو موضوع حدیث سے بھی استدلال کرنے تیار ہو جاتے ہیں اور جی نہ چاہے تو صحیح وحسن احادیث سے بھی جی چراتے ہیں، کیا یہ اہل حق کا شیوہ ہے؟ بہرحال دوامِ رفعِ یدین پر کوئی دلیل نہیں ہے اور ثبوت سے انکار نہیں ہے۔

حدیث مالک بن الحویرث پر کلام

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے رفع یدین کی دوسری دلیل میں حضرت مالک بن الحویرثؓ کی روایت پیش کی ہے۔اس کو بخاری، مسلم وغیرہ اصحاب صحاح نے روایت کیا ہے، اس میں حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ: ''أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ ''(میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے جب تکبیر کہی تو رفعِ یدین کیا اور جب رکوع کیا اور جب رکوع سے سر اٹھایا)۔

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے لکھا کہ:

''اس حدیث میں ماضی کے صیغہ پر ''إذا'' داخل ہے، جس کے معنی مضارع اور مستقبل کے ہیں، یعنی یہ آپ ﷺ کا عمل ہمیشہ رہا ہے، پھر رفع ِیدین کب منسوخ ہوا؟ ویسے بھی مالک بن حویرثؓ نبی کریم ﷺ کی آخری زندگی میں ایمان لائے تھے۔ (سنہ ۹ ہجری) پھر رفعِ یدین کس سال منسوخ ہوا؟'' الخ (حدیثِ نماز:۱۴۸)

ایک من گھڑت اصول

میں کہتا ہوں کہ: یہاں مؤلف ''حدیث نماز'' نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ''اس

حدیث میں ماضی کے صیغہ پر ''إذا'' داخل ہے، جس کے معنی مضارع اور مستقبل کے ہیں'' یہ تو صحیح ہے کہ إذا ماضی پر بھی داخل ہو تو مستقبل کے معنی دیتا ہے مگر اس کا کیا یہ مطلب ہے کہ:

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب تکبیر کہیں گے تو رفع یدین کریں گے''

کیا کوئی زبان داں اس عبارت کو صحیح کہہ سکتا ہے اور اس تعبیر کی لغویت کا انکار کرسکتا ہے؟ لہذا اس حدیث اور اس قسم کے جملوں کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ'' آپ نے جب تکبیر کہی اور رکوع کیا اور رکوع سے سر اٹھایا تو رفع یدین کیا'' چونکہ یہ سب افعال تکبیر اور رکوع اور رکوع سے سر اٹھانا نماز کے لئے کھڑے ہونے کے بعد مستقبل میں پیش آئے لہذا راوی نے ان کو بیان کرتے ہوئے مستقبل کے صیغہ سے بیان کیا ہے۔ یہ مطلب کوئی معمولی پڑھا لکھا بھی اس کا نہیں لیتا کہ راوی کا منشأ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ آئندہ زمانے میں تکبیر ورکوع وغیرہ کریں گے اور اس وقت رفع یدین کریں گے۔ یہ بات بہت موٹی اور کھلی ہوئی ہے۔

پھر مؤلف کا اس پر یہ حکم مرتب فرمانا کہ:''یہ آپ ﷺ کا عمل ہمیشہ رہا ہے'' یہ تو اور بھی مضحکہ خیز ہے، اور بالکل بے جوڑ بات ہے، کیونکہ ''إذا'' ماضی پر داخل ہو کر ماضی کو مضارع و مستقبل کے معنے میں کر دیتا ہے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ نماز کے شروع کے لحاظ سے یہ سب کام مستقبل میں ہوئے جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، مگر اس سے دوام واستمرار کا ثبوت کہاں سے ہو گیا؟ کیا مؤلف ''حدیث نماز''،''مستقبل'' کو ''مستقل'' کے معنی میں سمجھتے ہیں؟ اگر کسی فعل ماضی پر''إذا'' کے داخل ہونے سے اس فعل کا دوام ثابت ہوتا ہے تو میں مؤلف ''حدیث نماز'' سے پوچھتا ہوں کہ اس حدیث کا کیا مطلب ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ:

"أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ مِنَ الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ مِنَ الْفَجْرِ يَقُوْلُ:" اَللّٰهُمَّ الْعَنْ فُلاناً وَ فُلاناً وَ فُلاناً " بَعْدَ مَا يَقُوْلُ :" سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ " ، فَأَنْزَلَ اللّٰهُ : ﴿ ليس لک من الأمر شیء إلی قوله : فإنهم ظالمون﴾ (بخاری ر:۲/۵۸۲،نسائی:۱/۱۲۲،مسند احمد: ۲/۱۴۸)

(انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ آپ جب فجر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھاتے تو "سمع اللہ لمن حمدہ" کہنے کے بعد یہ کہتے کہ اے اللہ! فلاں وفلاں وفلاں پر لعنت کیجئے، پس اللہ نے اس پر یہ آیت نازل کی جس کا ترجمہ یہ ہے کہ آپ کو اس کا کوئی حق واختیار نہیں)

غور طلب یہ بات ہے کہ اس حدیث میں بھی ابن عمر نے وہی صیغہ استعمال کیا ہے اور "رفع" پر إذا" داخل ہے تو مؤلف کے اصول کے مطابق اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ جب بھی فجر کی آخری رکعت میں رکوع سے اٹھاتے تو کفار پر بد دعا کرتے، لہذا روزانہ سب کو یہ بھی کرنا چاہئے، حالانکہ یہ صرف ایک دفعہ کا واقعہ ہے اور خود ابن عمر کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت نازل کر کے اللہ تعالی نے آپ کو اس کام سے روک دیا۔

اگر مؤلف کو اس سے تسلی نہیں ہوئی تو ایک دلیل اور پیش کرتا ہوں، وہ یہ کہ حضرت مالک بن الحویرث کی اسی زیر بحث حدیث میں امام نسائی اور امام احمد وغیرہ کی روایت میں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "وَإِذَا سَجَدَ ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُوْدِ (یعنی نبی کریم ﷺ رفع یدین کرتے تھے جب کہ سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے)(سنن نسائی:۱/۱۲۳و۱۲۸،سنن نسائی کبری:۱/۲۲۸،مسند احمد:۳/۴۳۶)

کیا اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدہ میں جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا بھی رسول اللہ ﷺ کا دائمی معمول تھا؟ اگر یہ نکلتا ہے تو پھر ہمارے مؤلف کیوں اس سے بیزار ہیں اور رکوع کے رفع یدین پر اتنا زور دینے کے باوجود سجدے کا رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟

کیا یہ اس بات کو سمجھنے کے لئے کافی نہیں کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے جو اصول بیان کیا ہے وہ بے اصول بات ہے، الغرض یہ من گھڑت اصول مؤلف کا خود ساختہ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

حدیث مالک کا جواب

اس کے بعد ہم اصل بحث کی جانب رجوع کرتے ہیں، حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث کے متعلق مؤلف ''حدیث نماز'' نے جو یہ کہا کہ'' مالک بن حویرثؓ نبی کریم ﷺ کی آخری زندگی (سنہ ۹ ہجری) میں ایمان لائے تھے، پھر رفع یدین کس سال منسوخ ہوا''، ہم نے اس کا جواب اوپر دے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ آخر عمر کا فعل ہونا قول بالنسخ کے منافی نہیں؛ کیونکہ احناف یہ نہیں کہتے کہ اس کا جواز منسوخ ہوگیا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی سنیت منسوخ ہوگئی، اور سنیت کے نسخ سے جواز کا نسخ لازم نہیں۔ (**کما مر مفصلاً**)

اور اس حدیث کے منسوخ ہونے کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ حضرت مالک بن حویرثؓ سے ہی نسائی میں یہ زیادتی بھی ہے جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا: ''وَإِذَا سَجَدَ ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهٗ مِنَ السُّجُوْدِ (یعنی نبی کریم ﷺ رفع یدین کرتے تھے جب کہ سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے) (نسائی: ۱/۱۲۳ و ۱۲۸)

جمہور نے اس حدیث میں سجدہ کے رفع یدین کو قبول نہیں کیا، اور اس کے

بارے میں وہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ منسوخ مانا ہے، جب اس حدیث کے اس جزء کو اس بنا پر تسلیم نہیں کیا گیا کہ منسوخ ہے، حالانکہ وہ بھی انہی مالک بن الحویرث سے مروی ہے جو کہ رسول اللہ ﷺ کی آخری زندگی میں ایمان لائے ہیں تو اس کے پہلے اجزاء کو منسوخ ماننے سے کیوں اشکال پیش آتا ہے؟۔

سجدہ کے وقت رفع یدین

جب یہاں سجدے کے رفع یدین کا ذکر آ گیا ہے تو اس کے بارے میں مزید کچھ وضاحتیں پیش کر دینا مناسب ہے، ایک تو یہ کہ یہ حدیث جس میں سجدے کے وقت رفع یدین کا ذکر آیا ہے صحیح ہے، اور یہ جس طرح حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث میں ہے اسی طرح اور بھی متعدد صحابہ سے روایت کیا گیا ہے، سلفی عالم شیخ ناصر الدین الالبانی نے ''تخریج المشکاۃ'' میں لکھا ہے کہ: '' **قد صح عنه ﷺ الرفع في السجود و مع كل تكبيرة عن جماعة من الصحابة** '' (رسول اللہ ﷺ کا سجدے میں اور ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کرنا صحابہ کی ایک جماعت سے صحیح طور پر ثابت ہے)(مشکاۃ: ۲۴۸/۱)

اور شیخ الالبانی ہی "صفة صلاة النبي" میں لکھتے ہیں کہ:" وروي هذا الرفع عن عشرة من الصحابة"(یہ سجدوں کا رفع یدین دس صحابہ سے روایت کیا گیا ہے)(صفۃ صلاۃ النبي: ۱۴۶)

اور اس کے علاوہ ہر خفض و رفع (جھکنے اور اٹھنے) کے وقت بھی رفع یدین کا ذکر آیا ہے، اور علامہ عراقی نے لکھا ہے کہ امام یحی بن القطان اور دارقطنی نے ان حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، اور ابن حزم ظاہری نے کہا کہ: یہ احادیث متواتر ہیں جن سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور انھوں نے ابن عمر، ابن عباس، حسن بصری، طاوس، ان

کے بیٹے عبداللہ، نافع ،ایوب سختیانی ،عطاء بن ابی رباح ،وغیرہ کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔(طرح التثریب فی شرح التقریب:۲۲۸/۲)

بعض لوگ حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث میں سجدے کے وقت کے رفع یدین کی اس زیادتی کواس کے راوی سعید کا تفرد کہہ کراس کوشاذ قرار دیتے ہیں مگر یہ بات صحیح نہیں؛ کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ: ابوعوانہ کی صحیح میں سعید کی ہمام نے قتادہ سے روایت کرتے ہوئے متابعت کی ہے۔(فتح الباری:۲۲۳/۲)

اورعلامہ نیموی نے التعلیق الحسن میں فرمایا کہ: میں کہتا ہوں کہ اصحابِ قتادہ میں متعدد حضرات نے سعید کی متابعت کی ہے، ہمام نے مسند احمد وصحیح ابی عوانہ میں اور شعبہ وہشام نے نسائی میں ان کی متابعت کی ہے۔پس رفعِ یدین للسجود کی زیادتی بلاشک صحیح اور محفوظ ہے،شاذ نہیں ہے۔(التعلیق الحسن:۱۰۲/۱)

جب سجدے میں بھی رفع یدین ثابت ہے تواس کو قبول نہ کرنے کی وجہ صرف یہی ہوسکتی ہے کہ اس کو منسوخ کہا جائے ،اسی لئے علامہ ظہیر احسن نیموی نے کہا کہ:" لم يصب من جزم بأنه لا يثبت شيء في رفع اليدين للسجود ، و من ذهب إلى نسخه فليس له دليل على ذلك إلا مثل دليل من قال لايرفع يديه في غير تكبيرة الافتتاح"(جس نے اس بات پر جزم کیا کہ سجدے کے رفع یدین کے بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے وہ صحیح نہیں ہے،اور جو اس کے نسخ کی جانب گیا اس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں مگر اسی طرح کی جو تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین کا قائل نہیں)(آثار السنن:۱۰۳/۱)

الغرض جب رفعِ یدین للسجود کی زیادتی کو باوجود یہ کہ صحیح طریقہ سے ثابت ہے، جمہور نے تسلیم نہیں کیا اوراس کو ساقط کردیا، تو یہ اس کی دلیل اکبر اور شاہد اعظم

ہے کہ یہ حدیثِ مالک بن الحویرث سب کے نزدیک غیر معمول بہ ہے، اگر احناف نے دیگر دلائل کی بنا پر رفع عند الرکوع وعند الرفع کو غیر معمول بہ قرار دیا ہے، تو کیا حرج اور کونسا گناہ کر دیا؟ اور ہمارے لفظِ نسخ کے یہی معنی ہیں کہ یہ غیر معمول بہ ہے، یہ نہیں کہ اس پر عمل ناجائز ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

انتباہ

جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ اگر مؤلف ''حدیث نماز'' صرف اپنے مسلک کو بیان کرتے اور ثابت کرتے اور علماء احناف کی کتابوں سے غلط مطالب اخذ نہ کرتے اور عبارات میں توڑ مروڑ نہ کرتے اور غلط باتیں ان کی طرف منسوب نہ کرتے، تو پھر ہمیں اس جوابدہی کی ضرورت نہ تھی، مگر مؤلف موصوف نے اپنی ساری کتاب میں یہ شیوہ اپنایا ہے کہ علماءِ احناف کی عبارات کو غلط مطلب کے لئے استعمال کیا اور کسی کی جانب انتساب غلط کیا اور بعض جگہ ایک ہی قلم سے سارے مذہبِ احناف اور ان کی دلیلوں کو ضعیف اور حتی کہ موضوع بھی بعض جگہ کہہ دیا، اسی لئے ہمیں اس پر قلم اٹھانا پڑا، ورنہ ہمارا شیوہ اور ہمارا مذہب ومسلک یہ ہے کہ جو باتیں مختلف فیہ ہیں ان میں حتی الامکان تشدد نہ ہو، بلکہ سب کو حق مانا جائے اور ہمارے اساتذہ واکابر کا یہی طریقہ رہا ہے اور اب بھی ہے، ہاں جب دوسرے لوگ حملہ کرتے ہیں تو جواب دہی کرتے ہیں، اس لئے نہیں کہ دوسرے ائمہ کی تغلیط کی جائے، بلکہ اس لئے کہ اپنے مسلک کو ثابت کیا جائے اور اس کے دلائل کو سامنے لایا جائے۔ (فافہم)

مؤلف نے رفعِ یدین کی دلیل میں چونکہ صرف یہی دو روایتیں پیش کی ہیں،

اس لئے ہم نے بھی انہی دو روایات پر اکتفاء کیا ہے۔

ترکِ رفع کے دلائل

اب ہم ان حضرات کے دلائل بیان کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ: نماز میں صرف افتتاح کے وقت تکبیر کہتے ہوئے رفع یدین ہے، اس کے بعد دوبارہ رفع یدین نہیں ہے۔

(۱) حدیث عبداللہ بن مسعود

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ: " **أَلا أُصَلِّيْ بِكُمْ صَلَاةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ؟ فَصَلّٰى فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّافِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ** " (کیا میں تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز نہ پڑھاؤں؟ پھر آپ نے نماز پڑھی اور اول مرتبہ کے سوا کسی اور جگہ رفع یدین نہیں کیا) (ترمذی: ۱/۵۹، سنن نسائی: ۱/۱۲۰، سنن کبری نسائی: ۱/۲۲۱، ابوداؤد: ۱/۱۰۹، احمد: ۵/۲۵۱، مسند ابویعلی: ۸/ ۴۵۳، مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۱۳، سنن کبری بیہقی: ۲/۷۸)

بعض روایات میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے نبی کریم ﷺ کے بارے میں کہا کہ: " **أَنَّهٗ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِيْ أَوَّلِ تَكْبِيْرَةٍ ، ثُمَّ لَا يَعُوْدُ** " (نبی کریم ﷺ تکبیرِ اولی میں رفع یدین کرتے تھے، پھر نہ لوٹاتے تھے) (طحاوی: ۱/۱۱۰)

حدیث کی صحت

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اور غیر مقلدوں کے امام ابن حزم ظاہری نے "**المحلی**"، میں اس کی تصحیح کی ہے، اور ابن القطان المغربی نے کتاب

''الوہم والایہام'' میں اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ابن دقیق العید سے نقل کیا ہے، اور علامہ عینی نے نخب الافکار میں اس کو صحیح کہا ہے، اور مشہور محقق علامہ احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی تعلیق میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، اوران کے علاوہ جمہور مالکیہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ نیل الفرقدین میں ہے اور علامہ نیموی نے آثار السنن میں اس کو صحیح کہا ہے۔ (دیکھو: سنن ترمذی:۱/۵۹، محلی: ۴/۳، نصب الرایۃ: ۱/۳۹۵، نخب الافکار: ۲/۱۰۱، مسند احمد بتعلقات الشیخ احمد محمد شاکر: ۵/۲۵۱، آثار السنن: ۱/۱۰۳)

اور شیخ الالبانی نے ''تخریج مشکاۃ'' میں لکھا ہے کہ: "والحق أنّه حديثٌ صحيحٌ ، وإسناده صحيح على شرط مسلم ، ولم نجد لِمَنْ أعلّهُ حجةً يصلح التعلق بها ، وردّ الحديث من أجلها "(حق یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اوراس کی سند مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور جن لوگوں نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے ہمیں ان کی کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جس سے استدلال صحیح ہو اوراس کی وجہ سے حدیث کو رد کیا جا سکے) (تخریج المشکاۃ: ۱/۲۵۴)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث محدثین کے ایک جم غفیر کے نزدیک صحیح ہے، اوراس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ نبی کریم ﷺ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین نہیں کرتے تھے، بلکہ صرف نماز کی افتتاح کے وقت رفع یدین کرتے تھے، دوسرے یہ کہ خود عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بھی رکوع کے وقت رفعِ یدین کے قائل نہیں تھے اور آپ کا عمل بھی اسی پر تھا۔ علماء احناف کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی رسول اللہ ﷺ کے بعد اپنے اصحاب کو بڑے اہتمام سے رسول اللہ ﷺ کی نماز کا طریقہ بتانا چاہتے

ہیں اور صرف زبانی تعلیم کے بجائے عملی طور پر ان کو سکھاتے ہیں اور اس میں صرف ایک بار افتتاح نماز کے وقت رفع یدین کرتے ہیں تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا معمول یہی تھا، اور یہی بات سنت ہے، ورنہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے رسول اللہ ﷺ کو ہمیشہ اور معمولاً رفع یدین کرتے دیکھا ہوتا تو وہ کبھی اس کے خلاف نہ کرتے اور نہ رسول اللہ ﷺ کے حوالے سے اس کے خلاف تعلیم دیتے۔ اس لئے امام ابوحنیفہ اور بہت سے ائمہ و علماء وفقہاء رکوع کے رفع یدین کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ رفع یدین صرف نماز کے افتتاح کے وقت ہی سنت ہے

رہا حضرت عبد اللہ بن عمر کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب رکوع کیا تو رفع یدین کیا، یہ انھوں نے کسی وقت کا واقعہ بیان کیا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلے آپ رفع یدین کرتے تھے، مگر ہمیشہ کرنے کا کوئی ثبوت نہیں ہے، اور اسی لئے خود حضرت ابن عمر بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے جیسا کہ اوپر ہم نے صحیح طریق سے اس کا ثبوت دیدیا ہے۔ اب جبکہ حدیث ابن مسعود و حدیث ابن عمر دونوں کا صحیح ہونا ثابت ہو گیا تو ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بظاہر تعارض لازم آیا، اس لئے ان میں تطبیق ہوگی یا ترجیح ہوگی، تطبیق وہی ہے جو ہم نے پیش کی کہ ابن عمر نے کسی وقت کا عمل بتایا ہے اور ابن مسعود نے آپ کا معمول ذکر کیا ہے، لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اور ترجیح کی صورت یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ ابن مسعودؓ کا عمل ان کی روایت کے موافق ہے، اس کے برخلاف ابن عمرؓ کا عمل ان کی روایت کے خلاف ہے لہذ یہ روایتِ ابن عمرؓ ان کے نزدیک بھی غیر معمول بہ ٹھیری، اس لئے علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ اس راوی کی روایت ترجیح کے لائق ہے جس کا عمل بھی اس کی روایت کے موافق ہو، لہذا احناف نے اسی کے موافق کیا ہے۔

حدیث مذکور پر پہلا اعتراض اور جواب

اس واضح حدیثِ صحیح کے ہوتے ہوئے مسئلہ کا حل بہت آسان تھا، مگر مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس حدیث کو قبول کرنے کے بجائے اس کو نقل کرنے کے بعد اس روایت کو رد کر دیا ہے اور اس پر کئی طرح سے کلام کیا ہے، لہذا ہم بھی ان کے اعتراضات کا تفصیلی جواب دینا چاہتے ہیں۔

صاحبِ ''حدیث نماز'' نے پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ:

''امام ترمذی نے اس حدیث کو زیادہ سے زیادہ حسن کہا ہے اور حسن حدیثِ صحیح کو رد نہیں کر سکتی، بلکہ اگر حسن حدیث کے خلاف صحیح حدیث موجود ہے تو حسن خود ہی رد ہو جاتی ہے۔'' (حدیث نماز: ۱۴۹)

جواب ملاحظہ کیجئے کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ امام ترمذی نے تو اس حدیث کو صرف حسن کہا ہے لیکن غیر مقلدوں کے امام ابن حزم ظاہری نے ''المحلی'' میں اس کی تصحیح کی ہے، دوسرے غیر مقلد عالم شیخ الالبانی نے بھی اس کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، نیز ہم نقل کر چکے کہ ابن القطان المغربی نے اس کی تصحیح کی ہے، علامہ عینی نے اس کو صحیح کہا ہے، مشہور محقق علامہ احمد محمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، اور ان کے علاوہ جمہور مالکیہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔

جب حدیث کی صحت ثابت ہوگئی، تو یہ کہنا کہ یہ حدیث صرف حسن ہے لہذا صحیح کی وجہ سے رد ہو جائے گی، نا قابل قبول و نا قابل التفات ہے۔

حدیث پر دوسرا اعتراض اور جواب

صاحبِ ''حدیث نماز'' نے مذکورہ حدیث ابن مسعود پر دوسرا اعتراض یہ کیا

ہے کہ:

''یہ روایت حسن بھی نہیں ہے، امام ترمذی نے عادتاً یا تساہل سے حسن کہہ دیا ہے، ورنہ خود امام ترمذی امام اعظمؒ کے شاگرد عبد اللہ ابن المبارکؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ رفعِ یدین کی حدیث ثابت ہے ....اورحدیث ابن مسعود ثابت نہیں۔'' (حدیثِ نماز:۱۴۹)

مؤلف ''حدیث نماز'' کی اس بات میں کئی طرح سے مواخذات ہیں:

ایک تو یہ کہ انھوں نے اس میں امام ترمذی پر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ ضعیف حدیث کو عادۃً حسن کہہ دیا کرتے ہیں، یہ بات انتہائی غلط ہے؛ کیونکہ علماء نے یہ تو لکھا ہے کہ امام ترمذی میں کچھ تساہل تھا، مگر یہ کسی نے نہیں لکھا کہ وہ عادۃً ایسا کرتے تھے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ عادۃً ایسا کرتے تھے تو ان کے حدیث پر حکم لگانے سے اعتماد ہی ختم کرلینا پڑے گا، حالانکہ کسی نے آج تک ایسی بات نہیں کہی بلکہ اس کے خلاف ان کے لگائے ہوئے احکام کو امت نے قبول کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ امام ترمذی نے امام ابن المبارکؒ کا قول نقل تو کیا ہے مگر خود اس کا رد اس طرح کردیا کہ آپ نے ان کے خلاف اس حدیث پر حسن ہونے کا حکم لگایا ہے، لہذا جس پر خود امام ترمذی اعتماد نہیں کررہے ہیں اس کو پیش کرنا اور اس کو صحیح قرار دینا اور اس کو امام ترمذی کی جانب منسوب کرنا غلط بات ہے۔

تیسرے امام ابن المبارک نے اس حدیث کے غیر ثابت وغیر صحیح ہونے کی کوئی علت اور وجہ بیان نہیں کی ہے، اور جرحِ مبہم مقبول نہیں ہوتی، لہذا جن لوگوں نے اس کو دیکھ پرکھ کر صحیح کہا ہے ان کی بات کا اعتبار ہوتا ہے۔

چوتھے یہ کہ امام ابن المبارکؒ کے نزدیک اس حدیث کے ثابت نہ ہونے

سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب کے نزدیک غیر ثابت ہو، اس حدیث کو حضرت وکیع سے سنن ابی داوٗد میں عثمان بن ابی شیبہ نے اور سنن ترمذی میں ھناد نے، سنن نسائی میں محمود بن غیلان مروزی نے اور بیہقی نے بطریقِ محمد بن اسمٰعیل وکیع سے روایت کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اس کو وکیع سے روایت کیا ہے، پھر ابن المبارک کے قول پر کیسے اعتماد کرلیا جائے اور ثابت حدیثِ صحیح کی کیسے تردید کردی جائے؟ خصوصاً جبکہ یہ روایت ابن المبارک کے استاذ وکیع کے نزدیک بھی صحیح ثابت ہے اور ان کے استاذ سفیان ثوری کے نزدیک بھی صحیح ہے، اسی لئے ان دونوں حضرات نے اپنا عمل بھی اسی کے مطابق کیا ہے جیسا کہ خود امام بخاریؒ نے جزءِ رفع یدین میں بیان کیا ہے کہ سفیان اور وکیع اور بعض اہل کوفہ رفع یدین نہیں کرتے اھ۔(جزءِ رفع یدین:۱۹)

اگر کسی ایک دو کے بلا دلیل کہہ دینے سے حدیث قابل رد ہوجاتی ہے تو پھر حدیث رفع یدین بھی ضعیف ہوگی؛ کیونکہ اس کو امام مالک نے ضعیف قرار دیا ہے۔ چنانچہ المدونۃ الکبری'' میں ہے کہ امام مالک نے سوائے تکبیر اولی کے اور جگہ رفع یدین کو ضعیف قرار دیا، اور شرح موٗطا میں زرقانی نے امام اصیلی سے نقل کیا ہے کہ: امام مالک نے حدیث ابن عمر کو اس لئے قبول نہیں کیا کہ اس میں حضرت سالم اور حضرت نافع نے وقف ورفع میں اختلاف کیا ہے۔(دیکھو المدونہ:۱/۱۶۵، شرح الزرقانی:۱/۲۲۹)

پانچویں یہ کہ حضرت عبداللہ بن المبارک نے جو حدیث ابن مسعود کو غیر ثابت کہا ہے، وہ مطلقاً حدیث ابن مسعود کو نہیں بلکہ اس کے بعض طرق کے بارے میں فرمایا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود کی یہ حدیث دو طرح وارد ہوئی ہے: ایک میں وہ فرماتے ہیں کہ:" أَنَّهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِيْ أَوَّلِ تَكْبِيْرَةٍ ، ثُمَّ

لَا یَعُوْدُ "(نبی کریم ﷺ تکبیر اولی میں رفع یدین کرتے تھے، پھر نہ لوٹاتے تھے)
دوسرے میں ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ:"أَلَا أُصَلِّيْ بِكُمْ صَلَاةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ؟ فَصَلّٰى فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّافِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ "(کیا میں تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز نہ پڑھاؤں؟ پھر آپ نے نماز پڑھی اور اول مرتبہ کے سوا کسی اور جگہ رفع یدین نہیں کیا) اوران دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے سیاق میں صراحۃً رسول اللہ ﷺ کا عمل ترکِ رفعِ یدین بیان کیا گیا ہے جبکہ دوسرے سیاق میں اصلاً حضرت ابن مسعود کا عمل بیان کیا گیا ہے اوراس میں حوالہ رسول اللہ ﷺ کا ہونے کی وجہ سے یہ حکماً مرفوع ہے حضرت ابن المبارک کا منشاً پہلے سیاق کا انکار ہے اسی لئے امام ترمذی نے بھی ابن المبارک کے قول کواسی سیاق کے تحت نقل کیا ہے، رہا دوسرا سیاق تو نہ ہی ابن المبارک نے اس کا رد کیا ہے اور نہ امام ترمذی نے اس کواس کی تردید کے لئے نقل کیا ہے، بلکہ امام ترمذی نے دوسرے سیاق سے روایت کونقل کرکے اس کوحسن کہا ہے۔(دیکھوامانی الاحبار:۳۰/۱۹۷)

غرض یہ کہ اس حدیث کی صحت ثابت ہوجانے کے بعد کسی کا اس سے انکار ناقابل التفات ہے،لہذا یہ حدیث صحیح وثابت ہے۔

تیسرا اعتراض

صاحبِ "حدیث نماز" نے اس حدیث کے خلاف تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ:

> "امام ابوداؤد نے اس حدیث کو بیان کرکے لکھا ہے کہ :" ولیس هو بصحيح على هذا اللفظ " (یہ روایت ابن مسعود کی ان الفاظ میں صحیح نہیں)۔ اب کیا آپ غیر صحیح سے صحیح روایت کو رد کردیں گے؟
> (حدیث نماز:۱۵۰)

راقم کہتا ہے کہ: امام ابوداؤد کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ جن کے نزدیک صحیح ثابت ہے وہ بھی ان کی تقلید کرلیں، اور صحیح روایت کو ترک کردیں۔ تعجب تو مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' پر ہے کہ اہلِ حدیث ہوکر بھی تقلید میں حد ہی کردیا حتی کہ ایک صحیح حدیث کو ان کی تقلید میں قبول کرنے سے اعراض وگریز کی راہ پر چل رہے ہیں۔ ہم بتا چکے ہیں کہ شیخ البانی نے ان تمام شکوک وشبہات کو جن کی بنیاد پر اس حدیث کو بعض لوگوں نے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے نا قابل التفات قرار دیا ہے اور انھوں نے اپنی کتاب ''صحیح الترمذی'' میں ان سب کا جواب بھی دیدیا ہے، لہذا اندھی تقلید کو چھوڑیئے اور تحقیق کے میدان میں قدم رکھئے، ورنہ صرف تقلید کی حرمت کے فتوے دیکر تقلید بلکہ اندھی تقلید کو گلے سے لگائے رکھنا کوئی عقلمندی کا کام نہیں۔

برسبیل تذکرہ

یہاں برسبیل تذکرہ یہ بھی عرض کردینا مناسب ہے کہ امام منذری نے مختصر السنن میں کہا ہے کہ: ابن المبارکؒ کے علاوہ (کسی اور نے) کہا کہ اس حدیث کے راوی عبدالرحمان بن الاسود نے علقمہ سے نہیں سنا، لہذا یہ روایت منقطع ہوگئی۔

مگر یہ دعوی بھی بے بنیاد ہے، اولاً تو اس قول کا قائل معلوم نہیں کہ کون ہے؟ تا کہ یہ معلوم ہوتا کہ ناقد اہل فن سے ہے یا نہیں۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ: یہ بات قادح نہیں ہے؛ کیونکہ یہ ایک مجہول آدمی سے نقل ہے اور میں نے اس قائل کو تلاش و تتبع کیا مگر مجھے نہیں ملا۔ ثانیاً: اس لئے کہ عبدالرحمان کی وفات ۹۹ھ میں ہوئی اور یہ حضرت ابراہیم نخعی سے بڑے تھے، جب حضرت ابراہیم کے علقمہ سے سماع پر سب کا اتفاق ہے، تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ عبدالرحمان نے بھی سنا ہو؟ اور پھر ابوبکر خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''المتفق والمتفرق'' میں عبدالرحمان کے ترجمہ میں تصریح

کردی ہے کہ انہوں نے علقمہ سے سنا۔(نصب الرایہ:۱/۳۹۵)

تفردِ وکیع پر ایک نظر

اس حدیث ابن مسعود میں جو لفظ" **ثم لا یعود**" واقع ہوا ہے، اس کے بارے میں بعض حضرات نے تفردِ وکیع کا دعوی کیا ہے، مگر یہ دعوی غلط ہے؛ کیونکہ سنن نسائی میں ابن المبارکؒ نے وکیع کی متابعت کی ہے اور ابوداؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابوحذیفہ نے وکیع کی متابعت سفیان سے کی ہے۔(نسائی:۱/۱۱۷، ابوداؤد:۱/۱۰۹)

اور دارقطنی نے جو یہ کہا کہ اصحابِ وکیع میں سے ایک جماعت نے اس کو روایت کیا ہے مگر "**ثم لایعود**" کا لفظ وہ نہیں کہتے، تو یہ گمان صحیح نہیں، اصحابِ وکیع میں سے کئی حضرات نے (جن کا ذکر اوپر ہوا ہے) اس کو مختلف عنوان سے بیان کیا ہے، بعض نے "**لا یعود**"، بعض نے" **ثم لا یرفع یدیه إلا مرة**" وغیرہ الفاظ بیان کئے ہیں، جس کے معنی ایک ہیں۔(دیکھو: التعلیق الحسن علی آثار السنن: ۱/۱۰۴-۱۰۵)

عاصم بن کلیب پر جرح کا جواب

اسی ضمن میں یہ بھی سنتے چلئے کہ اس حدیث کے ایک راوی عاصم بن کلیب ہیں، اور انہی پر اس حدیث کا مدار ہے، لہذا بعض نے یہ کوشش کی ہے کہ ان کو مجروح ثابت کیا جائے، مگر حقیقت یہ ہے کہ عاصم بن کلیب ثقہ راوی ہیں، اور امام مسلم نے ان سے تخریج کی ہے اور امام بخاری نے ان سے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ پھر امام شعبہ نے بھی ان سے روایت کی ہے، ابن معین اور نسائی نے کہا کہ: یہ ثقہ ہیں، ابوحاتم نے

کہا کہ: صالح ہیں، ابو داؤد نے کہا کہ: عاصم بن کلیب عبادت گزار لوگوں میں سے تھے اور کہا کہ: کوفہ کے لوگوں میں سب سے افضل تھے، امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن شاہین نے کہا کہ: احمد بن صالح نے کہا کہ: یہ کوفہ کے ذی وجاہت ثقہ لوگوں میں شمار ہوتے ہیں، ابن سعد نے کہا کہ: ثقہ ہیں جن سے حجت پکڑی جاتی ہے۔ (تہذیب الکمال: ۵۳۸/۱۳، تہذیب التہذیب: ۴۹/۵)

اس سے معلوم ہوا کہ عاصم بن کلیب کو مجروح قرار دینا صحیح نہیں، بلکہ یہ ثقہ راوی ہیں اور ان سے حجت پکڑی جاتی ہے۔

حدیث پر چوتھا اعتراض و جواب

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث ابن مسعود پر چوتھا اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''امام بخاریؒ، ابو حاتمؒ، امام احمد بن حنبلؒ جیسے فنِ رجال کے اماموں نے ابن مسعود کی روایت کو ضعیف کہا ہے (ضعیف سے صحیح کو رد کرنا تو مذہب حنفی میں بھی منع ہے)'' (حدیثِ نماز: ۱۵۰)

میں کہتا ہوں کہ: کسی حدیث کے ان حضرات کے نزدیک ثابت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ دوسروں کے پاس بھی ثابت نہ ہو، اور امام احمد بن حنبل سے تو اس حدیث کے سلسلہ میں کوئی کلام منقول بھی نہیں، سوائے اس کے جو امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے یحیی بن آدم سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ: ابن ادریس کی کتاب میں'' **ثم لا یعود** '' کا لفظ نہیں ہے۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ عاصم سے روایت کرنے والے دو ہیں، سفیان بھی ہیں اور ابن ادریس بھی، مگر ابن ادریس نہ تو'' **ثم لا یعود** '' کا اضافہ روایت کرتے ہیں، اور نہ

ان کی کتاب میں یہ لکھا ہے، لہذا کتاب میں جو ہے وہی صحیح ہے، اور عاصم کے شاگردوں میں سے سفیان اس اضافہ کو روایت کرتے ہیں، یہ ان کا وہم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ بات کئی وجوہات سے صحیح نہیں، ایک تو اس لئے کہ ابن ادریس کی روایت اور سفیان کی روایت دونوں ایک نہیں ہیں، بلکہ ابن ادریس کی حدیث کا تعلق تطبیق (رکوع میں دونوں ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے بیچ رکھنا) والے مسئلہ سے ہے اور سفیان کی روایت رفعِ یدین کے بارے میں ہے۔ چنانچہ ابن ادریس کی روایت میں ہے کہ ابن مسعود نے فرمایا کہ: ''**عَلَّمَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ الصَّلَاةَ ، فَكَبَّرَ ، وَ رَفَعَ يَدَيْهِ ، فَلَمَّا رَكَعَ طَبَقَ يَدَيْهِ بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ**''(نبی کریم ﷺ نے ہمیں نماز سکھائی، پس ہاتھ اٹھائے، پھر جب رکوع کیا تو تطبیق کیا یعنی اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے درمیان رکھا)(ابوداؤد:۱/۱۰۹، حدیث:۷۴۷، نسائی:۱/۱۱۷، حدیث:۱۰۳۱، مسند احمد:۱/۴۱۸، سنن بیہقی:۲/۱۱۲، صحیح ابن خزیمہ:۱/۳۰۱، مستدرک:۱/۳۴۶، سنن دارقطنی:۱/۳۳۹)

ظاہر ہے کہ اس حدیث کا مضمون الگ ہے اور حضرت سفیان کی حدیث کا مضمون الگ ہے۔ لہذا ایک میں اگر'' **ثم لا يعود**'' کا ذکر نہیں ہے تو کیا ضروری ہے کہ دوسری میں بھی نہ ہو؟

ثانیاً: اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک مان لیا جائے تب بھی یہ اعتراض اس وقت صحیح ہوسکتا تھا جبکہ وہ کتاب یا تو خود سفیان ثوری کی ہوتی یا ان کے شیخ امام عاصم کی ہوتی، مگر حیرت ہے کہ جس کتاب میں یہ لفظ نہ ہونے کی بات کہی جا رہی ہے وہ نہ تو خود سفیان کی ہے اور نہ ان کے شیخ کی، بلکہ سفیان کے ساتھی ابن ادریس کی کتاب ہے جو حفظ و مرتبہ میں سفیان سے کم درجے کے ہیں۔ اگر ابن ادریس کی کتاب میں یہ لفظ نہ ملا تو اس سے یہ کس طرح ثابت ہوگیا کہ غلطی سفیان کی ہے، کیا یہاں غلطی

ابن ادریس کی نہیں ہوسکتی کہ انھوں نے حدیث سے یہ لفظ ساقط کردیا یا ان سے بھول ہوگئی، اور سفیان کو یاد رہی؟

ثالثاً: کتاب میں نہ ہونا کوئی حجت نہیں؛ کیونکہ محدثین کے یہاں حفظ سے بیان کی ہوئی بات ہی زیادہ مضبوط اور پختہ سمجھی جاتی ہے، نہ کہ کتاب کی، جبکہ حدیث شیخ سے سن کر یاد کی ہوئی ہو۔

دیکھئے امام ابن الصلاح ''مقدمہ'' میں لکھتے ہیں کہ: إذا وجد الحافظ في كتابه خلاف ما يحفظه نظر:فإن كان إنما حفظ ذلك من كتابه فليرجع إلى ما في كتابه وإن كان حفظه من فم المحدث فليعتمد حفظه دون ما في كتابه إذا لم يتشكك "(اگر حافظ حدیث اپنی کتاب میں ایسی بات پائے جو اس کی یاد کی ہوئی بات کے خلاف ہو تو دیکھے کہ اگر اس نے کتاب ہی سے یاد کیا ہو تو کتاب میں جو ہے اسی کی طرف رجوع کرے اور اگر اس نے محدث کی زبانی سن کر یاد کیا ہو تو اپنے حفظ پر اعتماد کرے نہ کہ اس بات پر جو کتاب میں ہے بشرطیکہ اس (یاد داشت) میں کوئی شک نہ ہو) (مقدمہ ابن الصلاح: ۱۲۰، الشذ االفیاح: ۱/۳۶۱)

لہذا ابن ادریس کی کتاب سے اگر یہ لفظ ساقط ہوگیا ہو اور سفیان کو یاد ہو تو کیا مانع ہے؟ اور کیوں نہ اس پر اعتماد کیا جائے؟

رابعاً: ابن ادریس کے بارے میں محدثین نے لکھا ہے کہ وہ سفیان سے کم درجہ کے راوی ہیں، سفیان کا حافظہ ابن ادریس کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے، حتی کہ ابن معین نے کہا کہ کسی نے بھی سفیان کے مخالف کوئی بات کہی تو آخر الامر بات تو سفیان ہی کی صحیح ہوتی ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۴/۱۰۱)

اب بتائیے کہ ابن ادریس کی روایت سے سفیان کی روایت کو کیسے گرایا

جا سکتا ہے؟ پس معلوم ہوا کہ یہ اعتراض درست نہیں اور سفیان کی زیادتی محفوظ ہے، کیونکہ ثقہ کا تفرد مضر نہیں۔ (کما مر مراراً)

راقم کہتا ہے کہ: کسی کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں کہ اس کی تضعیف ثابت کر سکے، جو کچھ کہتے ہیں محض تخمین اور رجم بالغیب ہے۔ لہذا یہ اقوال دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتے، اور دلائلِ احناف پر ایسے حملے یہ کوئی آج کی نئی بات نہیں، اس طرح ان حضرات محدثین سے بہت ہوا ہے، اگرچہ کہ ہم اس کو اجتہادی غلطی پر محمول کرتے ہیں اور یہ کوئی مخفی بات نہیں ہے، بلکہ جو کتبِ حدیث کے اوراق کا تفحص کرے گا، اس پر یہ بات خوب واضح اور منکشف ہو جائے گی، مثلاً امام مالکؒ جو کہ سب کے نزدیک بالاتفاق ثقہ حافظ ثبت سب ہی کچھ ہیں، جب رفع یدین عندالرکوع کی روایت نہیں کرتے تو وہ واہم قرار دئے جاتے ہیں اور ان کے خلاف امام محمد جو کہ امام بخاری کے نزدیک متروک اور جہمی ہیں، جب رفع یدین میں انکے موافق روایت کرتے ہیں تو قابلِ احتجاج ہو جاتے ہیں اور ثقاتِ اثبات میں شمار ہو جاتے ہیں، اور یہی سفیان ثوریؒ جب ''**لم یعد**'' اور'' **لا یعود** '' ان کے مذہب کے خلاف روایت کرتے ہیں تو یہ ان کا وہم ہے اور ابن ادریس جو کہ سفیان سے کئی درجہ کم ہیں جب ان کے مذہب کے موافق روایت کرتے ہیں تو حجت اور سفیان سے بڑھ جاتے ہیں، جبکہ یہی سفیان ثوری آمین کے مسئلہ میں جب ''**مدّ بھا**'' روایت کرتے ہیں تو شعبہ سے بھی بڑھ جاتے ہیں اور وہاں شعبہ واہم قرار دئے جاتے ہیں، اور سنئے اس روایتِ ابن مسعودؓ میں عاصم ابن کلیب ہیں، یہاں ان کی تضعیف کی جاتی ہے اور یہی راوی ابن خزیمہ کی روایتِ وائل بن حجر میں ''**علی صدرہ**'' روایت کرتے ہیں تو وہاں وہ حدیث غیر معلل غیر شاذ صحیح سب ہی کچھ ہو جاتی ہے اور امام زہریؒ ان کے نزدیک جبلِ حدیث ہیں مگر جب حدیثِ ذوالیدین میں ان کے خلاف روایت کرتے ہیں تو

اس کونسیان اور وہم قرار دیتے ہیں، پس یہ سب کا سب رجم بالغیب نہیں تو اور کیا ہے؟

حدیث پر پانچواں اعترض وجواب

صاحبِ ''حدیث نماز'' نے حدیث ابن مسعود کے جواب میں پانچواں اعتراض یہ کیا ہے کہ:

''جب دو صحیح حدیثیں آپس میں ٹکراتی ہوں تو اصحابِ حدیث دونوں میں کوئی مطابقت دیتے ہیں اور اگر ضعیف صحیح سے ٹکرا جائے تو ضعیف کو رد کر دیتے ہیں، اس لئے فنِ رجال کے اماموں نے ابن مسعود کی روایت کو رد کر دیا ہے، لیکن امام محی الدین ابن عربیؒ نے ضعیف ہونے کے باوجود اس روایت کو صحیح سے مطابق کیا ہے، وہ لکھتے ہیں صرف ایک بار کیا اور عیدین کی طرح بار بار نہیں کیا۔'' (حدیثِ نماز:۱۵۰)

جواب عرض ہے کہ اوپر معلوم ہو چکا کہ ابن مسعود کی حدیث صحیح ہے، اور بہت سے محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس کے ضعیف قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں اور جو وجوہات اس کے ضعف کی بیان کی جاتی ہیں وہ سب نا قابل قبول ہیں۔ رہا امام محی الدین کا ''فتوحات مکیہ'' میں اس کا یہ مطلب بیان کرنا کہ بار بار عیدین کی طرح نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے، کیونکہ امام ترمذی کے الفاظ اس حدیث میں یہ ہیں: ''**فلم يرفع يديه إلا أول مرة**'' جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ میں رفع یدین کیا، اور ظاہر ہے کہ یہ الفاظ اس مفہوم و تاویل پر منطبق نہیں ہوتے۔ (کما لا یخفی)

دوسرے جمہور نے اس کے یہ معنی نہیں لئے اور پھر حضرت ابن مسعود کا عمل

اوران کے اصحاب کا عمل جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں باسانیدِ جیدہ مروی ہے، وہ بتاتا ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ وہی مطلب ہے جو جمہور نے سمجھا ہے۔

حدیث پر چھٹا اعترض وجواب

مؤلف ''حدیث نماز'' نے اس حدیث پر چھٹا اعتراض کرتے ہوئے علامہ عبدالعزیز صاحب محدث رحیم آبادی کی کتاب ''حسن البیان'' کے حوالے سے حافظ زیلعی کی طرف منسوب کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ:

> ''انھوں نے ''نصب الرایۃ'' میں عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کا جواب یہ لکھا ہے کہ فقیہ ابو بکر بن اسحاق نے کہا کہ عبداللہ بن مسعود کا رفع یدین نہ کرنا حدیث رفع یدین کے برابر نہیں ہوسکتا کیونکہ رفع یدین کرنا رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین اور صحابہ وتابعین سے صحیح طور پر ثابت ہے اور کوئی تعجب نہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اس کو بھول گئے ہوں۔
> (دیکھو حدیثِ نماز: ۱۵۰)

راقم کہتا ہے: کہ یہاں متعدد امور قابل بحث ہیں:

(۱) مؤلف ''حدیث نماز'' نے اور علامہ عبدالعزیز محدث نے یہاں جو کہا ہے کہ حافظ زیلعی نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے، یہ بات غلط ہے؛ کیونکہ جیسا کہ خود عبارتِ منقولہ میں مذکور ہے، یہ حافظ زیلعیؒ کا بیان نہیں بلکہ فقیہ ابوبکر بن اسحاق کا بیان ہے اور حافظ زیلعی نے نصب الرایۃ میں صرف نقل کردیا ہے اور حافظ زیلعیؒ کی عادت ہے کہ وہ ''نصب الرایۃ'' میں موافق ومخالف کے اقوال کو صرف جمع کر دیتے ہیں اور بعض جگہ وہ صرف مخالف کے اقوال ہی جمع کر دیتے ہیں، جیسا کہ ''نصب الرایۃ'' کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں، لہذا یہاں بھی وہ صرف اس کے ناقل ہیں،

قائل نہیں۔

(۲) دوسرے یہ کہ فقیہ ابوبکر نے جو یہ بیان کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ہو سکتا ہے کہ رفع یدین کو بھول گئے ہوں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نسیان میں واقعتاً کوئی تعجب نہیں؛ کیونکہ یہ لوازمِ انسان سے ہے اور خواصِ بشریہ میں سے ہے لیکن اولاً: تو محض امکان واحتمال سے یہ بات ثابت نہیں ہوسکتی کہ خاص اس بات میں ان سے نسیان ہوا ہے۔ثانیاً: ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا نسیان و بھول صرف ابن مسعودؓ کے ساتھ خاص ہے یا دوسرے لوگوں میں بھی جاری ہوسکتا ہے؟ اگر دوسرے لوگ بھی بھول سکتے ہیں کہ ممکن ومحتمل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمر سے اس کے منسوخ ہونے کی بات میں بھول ہوگئی ہو؛ کیونکہ محض احتمال سے تو اس طرح کی کوئی بھی بات گھڑ سکتا ہے۔لہذا جب تک اس کا کوئی یقینی ثبوت نہیں پیش کیا جاتا اس وقت تک یہ بات نا قابل قبول بلکہ قابل رد ہوگی۔ثالثاً: اس سے لازم آتا ہے کہ حضرت ابن مسعود کی کسی حدیث پر بھی اعتماد نہ کیا جائے؛ کیونکہ ہر حدیث میں احتمال موجود ہے کہ ان کو اس میں کوئی بھول لگی ہو، تو کیا ان کی ساری احادیث کو کتابوں سے نکال دینا چاہئے؟ اگر نہیں تو رفع یدین کی حدیث اور دیگر احادیث میں کیا فرق ہے؟ جس طرح یہاں احتمال ہے دوسری جگہوں پر بھی بھول کا احتمال ہے، اگر یہ کہو کہ رفع یدین کی حدیث میں وہ متفرد ہیں تو عرض ہے کہ یہ غلط و بے بنیاد ہے؛ کیونکہ اس میں ان کے ساتھ اور صحابہ بھی شریک ہیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ فقیہ ابوبکر نے یہ جو کہا کہ عبداللہ ابن مسعودؓ کا رفعِ یدین نہ کرنا حدیثِ رفعِ یدین کے مساوی نہیں سکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ محض عمل نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو نبی کریم ﷺ سے نقل کرتے ہیں جیسا کہ

طحاوی کی روایت میں صاف وصریح اس پر دلالت ہے اور خود ابن مسعودؓ کا عمل بھی اس کے موافق ہے، لہذا یہ اس کے مساوی کیوں نہ ہوگا؟ کیا رسول اللہ ﷺ کا عمل کوئی حیثیت نہیں رکھتا؟

(۴) چوتھے یہ کہ انھوں نے جو حضور ﷺ اور خلفاء راشدین اور صحابہ و تابعین سے رفع یدین کا ذکر کیا ہے، یہ علی الاطلاق صحیح نہیں؛ کیونکہ اگر ایک جانب حضرت ابن عمر وغیرہ کی روایات سے آپ ﷺ کا رفع یدین کرنا ثابت ہوتا ہے تو دوسری جانب دیگر حضرات صحابہ کی روایات سے اس کے برخلاف رفع یدین نہ کرنا بھی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت براء اور خود حضرت ابن عمرؓ اور دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے جیسا کہ آگے آئے گا، اور اس کی صراحت متعدد حضرات نے کی ہے، جن میں سے کچھ کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، جیسے حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی عبارت ہم نے نقل کی جس میں صاف ہے کہ:

"وهو من الهيئات فعله النبي ﷺ مرةً و تركه مرةً ، والكل سنةٌ ، و أخذ بكُلٍّ واحد جماعةٌ من الصحابة والتابعين ومن بعدهم " (اور وہ یعنی رفع یدین ان ہیئتوں میں سے ہے جن کو اللہ کے نبی ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، اور یہ سب سنت ہے، اور صحابہ و تابعین اور بعد کے لوگوں میں سے ایک ایک جماعت نے ان میں سے ایک ایک ہیئت کو اختیار کیا ہے) (حجۃ اللہ البالغۃ: ۴۵/۲)

اوران میں سے ایک حضرت عبدالحی لکھنوی بھی ہیں، ان کی عبارت بھی ہم نے نقل کی ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ:"والحق أنه لا شك في ثبوت رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن رسول الله ﷺ و كثير من أصحابه

بالطرق القوية والأخبار الصحيحة ، وثبوت تركه أيضاً منهم والأمر سهل"(حق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اور آپ کے بہت سے صحابۂ کرام سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کے قوی طرق اور صحیح حدیثوں سے ثبوت میں اور نیز ان حضرات سے ترکِ رفع یدین میں کوئی شک نہیں اور معاملہ آسان ہے)(السعایۃ:۲/۲۱۳)

جب دونوں امر کا ثبوت ہے تو صرف ایک کو ثابت کہنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

رہا فقیہ ابوبکر کا یہ کہنا کہ خلفاء راشدین سے بھی رفع یدین ثابت ہے، تو اس کا جواب علامہ ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی'' میں دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ فقیہ ابوبکر کی یہ بات بھی صحیح نہیں؛ کیونکہ خلفاء راشدین میں سے کسی سے بھی رفعِ یدین ثابت نہیں بلکہ حضرت عمر وحضرت علی سے ترکِ رفع ثابت ہے اور حضرت عثمانؓ کو کسی نے رفع یدین کرنے والوں میں شمار نہیں کیا ہے، اور دوسرے صحابہ سے بھی ترکِ رفع ثابت ہے، اسی طرح تابعین میں بے شمار حضرات رفع یدین نہیں کرتے تھے، جن میں سے اسود، علقمہ، ابراہیم، خیثمہ، قیس بن ابی حازم، شعبی، ابواسحاق وغیرہ ہیں، اور ان اسانیدِ جیدہ سے مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت کیا گیا ہے، اور اسی طرح انھوں نے صحیح سند کے ساتھ اصحابِ ابن مسعودؓ واصحابِ علیؓ سے بھی رفع یدین نہ کرنا روایت کیا ہے اور یہ لوگ تیرے لئے کافی ہیں۔(الجوہر النقی علی سنن البیہقی:۲/۱۱۶)

ابن مسعودؓ پر بھول کا الزام اور جواب

فقیہ ابوبکر نے حضرت ابن مسعود پر جو الزام لگایا ہے اس کی دلیل میں حضرت ابن مسعود کے چند نسیان و بھول کا ذکر کیا ہے، کہ وہ جب ان مواقع پر بھول سکتے ہیں تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ رفع یدین کو بھی بھول گئے ہوں۔

اس کا جواب اوپر عرض کیا گیا ہے کہ محض احتمال سے یہ بات ثابت نہیں ہوجاتی، اور اس طرح کا سہو ونسیان تو امام بخاری نے خود ابن عمرؓ کے بارے میں بھی بیان کیا ہے، اور ہم اس کا جواب بھی اوپر دے آئے ہیں، چنانچہ حضرت مجاہد سے جو مروی ہے کہ انھوں نے ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے صرف افتتاح کے وقت رفع یدین کیا، اس کے بارے میں امام بخاری کہتے ہیں کہ: ہوسکتا ہے کہ ابن عمر رفع یدین کو بھول گئے ہوں۔ تو کیا اس کی وجہ سے ہمیں بھی یہ اجازت ہے کہ ہم کہیں کہ حضرت ابن عمر سے نسیان ہوگیا اور انہوں نے رفع یدین کا منسوخ ہونا یاد نہ رکھا، اور پرانا فعل ہی بیان کردیا؛ کیونکہ جب وہ بھی بھول کے شکار ہوئے تو اس کی کوئی دلیل نہیں کہ یہاں بھول نہیں ہوئی ہے۔ اگر یہ بات نہیں اور ہرگز نہیں تو حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں کیا دلیل ہے کہ وہ چند موقعوں پر بھول گئے تو یہاں بھی بھول گئے؟

پہلے نسیان کا جواب

اب ہم فقیہ ابوبکر کے عائد کردہ الزامات میں سے ایک ایک ذکر کرکے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں جس سے ان شاء اللہ حقیقت حال کھل جائے گی۔

مؤلف ''حدیث نماز'' نے نقل کیا ہے کہ: فقیہ موصوف نے بیان کیا کہ: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین (سورۂ فلق اور سورۂ ناس) کا قرآن میں سے ہونا بھول گئے۔ (حدیث نماز: ۱۵۰)

راقم کہتا ہے کہ: اس میں فقیہ موصوف نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن میں سے ہونے کا انکار کرتے تھے۔ (ابن کثیر: ۵۷۲/۴، فتح القدیر للشوکانی: ۵۱۸/۵، فتح الباری: ۸/ ۷۴۳)

مگر یہاں ابن مسعودؓ نہیں بھولے، بلکہ دراصل خود ابوبکر ابن اسحاق سے بھول اور خطأ فاحش ہوئی ہے؛ کیونکہ علماء میں سے کسی نے اس کو نسیان پر حمل نہیں کیا، لہذا اس سے ان کے نسیان پر استدلال حیرت انگیز بات ہے؛ کیونکہ علماء نے یا تو ان روایات کو غیر صحیح کہا یا اس میں کوئی تاویل کی ہے، چنانچہ اس روایت کو بعض محدثین نے موضوع قرار دیا ہے، علامہ ابن حزم ظاہری نے ''المحلی''میں فرمایا کہ:"و کل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين و أم القرآن لم یکن في مصحفه فکذب موضوع لایصح"(ابن مسعود سے جو روایت کیا گیا ہے کہ ان کے مصحف میں معوذتین اور سورۂ فاتحہ نہیں تھے وہ من گھڑت جھوٹ ہے جو صحیح نہیں ہے)(المحلی:۱/۱۳)

اسی طرح علامہ نووی نے ''المجموع''میں فرمایا کہ:" وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل لیس بصحیح "(حضرت ابن مسعود سے جو فاتحہ اور معوذتین کے بارے میں نقل کیا گیا ہے وہ باطل ہے صحیح نہیں ہے) (المجموع:۳/۳۵۰)

اور جن حضرات نے اس روایت کو صحیح مانا ہے انھوں نے اس میں تاویل کی ہے، چنانچہ بعض نے یہ کہا ہے: حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک یہ سورتیں درجۂ تواتر کو نہیں پہونچی تھیں، اس لئے آپ نے ان کو قرآن میں نہیں شمار کیا، جیسا کہ علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں فرمایا ہے۔(تفسیر روح المعانی:۱۵/۳۲۲)

اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن مسعود کی مراد ان سورتوں کی قرآنیت کی نفی کرنا نہیں تھا، بلکہ ان سورتوں کو مصحف میں داخل کرنے پر نکیر کرنا مقصود تھا کہ اس کو مصحف میں نہ لکھا جائے، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے قاضی ابوبکر باقلانی سے

یہ تاویل نقل کی ہے اور اس کو تاویل حسن قرار دیا ہے۔ (فتح الباری: ۸/۴۳۷)

اور علامہ آلوسیؒ نے اس تاویل کو بعید بلکہ غیر صحیح جو کہا یہ اس لئے کہ لفظ " لیستا من کتاب اللّٰہ " کے ظاہر کے خلاف ہے، یہی اشکال حافظ ابن حجر کو پیش آیا، مگر انہوں نے اس روایت میں ''کتاب اللہ'' کے الفاظ کو بمعنی مصحف لے کر تاویل مذکورہ کو صحیح اور حسن قرار دیا ہے۔

الغرض تمام علماء اس روایت میں تاویل کرنے پر مجبور ہیں، مگر فقیہ ابو بکر نے اس کو نسیان پر محمول کر دیا جس کی کسی نے جرأت نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابو بکر بن اسحاق کا اس کو نسیان پر محمول کرنا ایک دعوے بے دلیل ہے۔

دوسرا نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود کا دوسرا نسیان یہ بیان کیا کہ: وہ نماز میں تطبیق کا منسوخ ہونا بھول گئے جس پر سارے مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ (تطبیق کے معنی رکوع میں گھٹنوں کے درمیان ہاتھوں کو رکھنے کے ہیں، یہ پہلے رکوع کا طریقہ تھا، بعد میں منسوخ ہو گیا)

مگر اس کو بھی نسیان پر محمول کرنا درست نہیں؛ کیونکہ فعل تطبیق شروع دور اسلام میں مشروع تھا پھر منسوخ ہوا، تو ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کو اس کے منسوخ ہونے کی بات نہ پہنچی ہو؛ کیونکہ نبی کریم ﷺ سب کے سامنے ہر بات نہیں بیان کیا کرتے تھے، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت ابن مسعود تطبیق و ترک تطبیق میں اختیار کے قائل ہوں کہ جو چاہے کر لے جیسا کہ حضرت علیؓ سے مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: جب تم میں کوئی رکوع کرے تو اگر چاہے اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھ لے یا اگر چاہے تطبیق کر لے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۲۱، حافظ

ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے، کذا فی امانی الاحبار: ۳/۲۰۴)

تو یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ آپ بھی ایسا ہی خیال فرماتے ہوں اور اختیار کے قائل ہوں؟

اور یہ دونوں باتوں کا جائز رکھنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کسی فعل کو ترک کرنے سے اور دوسرے فعل کو اختیار کرنے سے حضرت ابن مسعودؓ نسخ کے قائل نہ ہو جاتے تھے، جب تک کہ ان کے نزدیک رسول اللہ کی جانب سے کوئی امر زائد جو دال علی النسخ یا دال علی المرجوحیت نہ آجاتا اور نہ ظاہر ہو جاتا تو اس سے ہماری تائید ہوتی ہے کہ جب ابن مسعود نے رفع یدین میں صاف وصریح طریقہ پر اور عزم وجزم کے ساتھ رفع یدین کا انکار کردیا اور بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ صرف تکبیر اولی میں رفع یدین کرتے تھے، پھر اس کو دوبارہ نہیں کرتے تھے تو ضرور آپ کے پاس کوئی دلیل ہوگی اور آپ نے نبی کریم ﷺ کی نمازوں کا خوب مشاہدہ ومعائنہ کیا ہوگا اور جانچ کر یہ حکم لگایا ہوگا، اس سے خود نسیان کی نفی ہوتی ہے، مگر افسوس کہ مذہبی تعصب سے اس کو نسیان پر حمل کر کے صحابہ کی ذواتِ قدسیہ پر حملہ کیا جاتا ہے۔

تیسرا نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود کا تیسرا نسیان بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ: عبداللہ بن مسعودؓ اس بات کو بھول گئے کہ دو شخص امام کے ساتھ نماز پڑھیں تو کیا کیفیت ہونی چاہئے، آیا امام کے بازو کھڑے ہوں یا پیچھے کھڑے ہوں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی حضرت ابن مسعود کے بھول جانے کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ محض احتمال ہے، اور احتمال سے کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، اور حقیقت

یہ ہے کہ یہ ان کی بھول نہیں بلکہ امام طحاوی وامام بیہقی نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ: میں سمجھتا ہوں کہ ابن مسعود نے ایسا اس لئے کیا ہوگا کہ مسجد میں کوئی تنگی تھی یا کوئی اور عذر تھا، یہ نہیں کہ اس کو وہ سنت سمجھتے تھے۔(معانی الآثار: ۱/۲۱۵، السنن الکبری للبیہقی: ۳/۱۴۰)

چوتھا نسیان اور جواب

فقیہ ابوبکر نے حضرت ابن مسعود کا چوتھا نسیان یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کو بھول گئے جو بلا اختلاف علماء ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوم النحر میں فجر کی نماز وقت پر پڑھی۔(حدیث نماز: ۱۵۱)

اس کا جواب یہ کہ حدیث میں ابن مسعودؓ نے جو فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے یوم النحر میں صبح کی نماز وقت میں نہیں پڑھی، اس کا مطلب وہ نہیں جو فقیہ موصوف نے سمجھا ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ روزانہ جو وقت پڑھنے کا تھا اس میں نہیں پڑھا، روزانہ اسفار (ذرا اجالا) میں پڑھتے تھے، اور اُس دن غلس (اندھیری) میں نماز پڑھی جس سے بعض نے یہ سمجھا کہ ابھی طلوعِ فجر نہیں ہوا۔اس کی دلیل طحاوی کی روایت ہے جس میں ہے کہ حضرت ابن مسعود نے حج کیا، جب مزدلفہ کی رات ہوئی اور فجر طلوع ہوئی تو حضرت ابن مسعودؓ نے عبدالرحمٰن بن یزید سے فرمایا کہ: اقامت کہو، حضرت عبدالرحمٰن بن یزید نے عرض کیا کہ: میں نے تو کبھی آپ کو اس وقت نماز پڑھتے نہیں دیکھا؟ فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ اس نماز (فجر) کو اس جگہ اس دن میں اسی وقت پڑھتے تھے۔(طحاوی: ۱/۱۸۸)

اس میں صاف ہے کہ طلوع فجر کے بعد یہ بات چیت ہوئی تھی اور اس روایت میں آگے خود آپ نے اس کی تصریح کی ہے کہ دو نمازیں اپنے وقت سے ہٹ

کر ہوتی تھیں، ایک مغرب کہ لوگوں کے مزدلفہ سے آنے کے بعد ہوتی تھی دوسرے فجر کی نماز کہ فجر طلوع ہونے کے بعد پڑھی جاتی تھی۔

اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:" وأما إطلاقه على صلاة الصبح أنها تحول عن وقتها فليس معناه أنه أوقع الفجر قبل طلوعها و إنما أراد أنها وقعت قبل الوقت المعتاد فعلها في الحضر "(رہا ان (ابن مسعودؓ) کا نماز صبح پر یہ اطلاق کرنا کہ وہ اپنے وقت سے ہٹ گئی تو اس کا معنی یہ نہیں کہ آپ نے فجر کی نماز طلوع فجر سے پہلے پڑھ لی ان کی مراد تو یہ ہے کہ نماز صبح اپنے اس معتاد وقت سے پہلے ہوئی جس میں حضر میں نماز ہوتی تھی)۔(فتح الباری:۵۲۵/۳)

اور امام قرطبی نے" المفهم شرح مسلم "میں لکھا ہے کہ:" قول ابن مسعود "أنه ﷺ صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها " لا يفهم من ذلك أنه يعني بذلك أنه أوقع صلاة الصبح قبل طلوع الفجر ، فإن ذلك باطل بالأدلة القاطعة ، وإنما يعني بذلك أنه ﷺ أوقع الصبح يومئذ قبل الوقت الذي يوقعها فيه في غير ذلك اليوم "(حضرت ابن مسعود کے اس قول سے کہ رسول اللہ ﷺ نے وقت سے پہلے نماز پڑھی یہ مفہوم نہیں لیا جائے گا کہ آپ نے طلوع فجر سے پہلے نماز پڑھی؛ کیونکہ یہ بات دلائل قاطعہ کی وجہ سے باطل ہے، بلکہ اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صبح کی نماز اس دن اس وقت سے پہلے پڑھی جس میں کہ دوسرے دنوں میں نماز پڑھتے تھے)(**المفهم** : ۸۵/۳)

اسی طرح علامہ نووی اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:"فقوله : "قبل ميقاتها" : المراد قبل وقتها المعتاد ، لا قبل طلوع الفجر ؛ لأن ذلك ليس

بجائز بإجماع المسلمین فتعین تأویله علی ما ذکرته "(آپ کا قول کہ وقت سے پہلے نماز پڑھی اس سے مراد معتاد وقت ہے، یہ نہیں کہ طلوع فجر سے پہلے پڑھی؛ کیونکہ یہ بات باجماع مسلمین جائز نہیں ہے، لہذا یہ تاویل جو میں نے ذکر کی متعین ہے)(شرح مسلم:۱/۴۱۷)

ان کے علاوہ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں، عمر بن علی الاندلسی شافعی نے ''تحفۃ المحتاج'' میں حضرت ابن مسعود کے قول کی یہی تاویل بیان کی ہے۔(فتح القدیر:۱/۲۲۶، تحفۃ المحتاج:۲/۱۷۹)

اس سے معلوم ہوا کہ فقیہ ابوبکر کا یہ الزام بھی محض بے ثبوت اور بے دلیل دعوی ہے کہ حضرت ابن مسعود کو یہاں بھول ہوگئی۔

پانچواں نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود کا پانچواں نسیان یہ لکھا ہے کہ: ابن مسعودؓ اس کو بھول گئے کہ نبی کریم ﷺ نے عرفات میں کس طرح جمع فرمایا۔(حدیث نماز:۱۵۱)

راقم کہتا ہے کہ: اس اعتراض کا منشأ یہ ہے کہ بخاری ومسلم وغیرہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ:''**مارأیت رسول اللّٰہ ﷺ صلی صلاۃ إلا لمیقاتها إلا صلاتین: صلاۃ المغرب والعشاء بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتها**''(میں نے نبی کریم ﷺ کو سوائے دو نمازوں کے بے وقت نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، ایک مغرب اور عشاء کی نماز مزدلفہ میں (ایک ہی وقت میں دونوں نمازیں پڑھیں) اور اس دن فجر کی نماز اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔(بخاری:۱/۲۲۸، مسلم:۱/۴۱۷)

فجر کے بارے میں گذشتہ صفحات میں معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت ابن مسعود کی مراد اس سے یہ ہے کہ روزانہ جس وقت پر پڑھتے تھے اس سے ذرا جلدی یوم النحر میں نماز پڑھی تھی، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے۔ اب یہاں معترض کو یہ شبہ ہوا ہے کہ ابن مسعودؓ نے مغرب اور عشاء کی نماز کا جمع کرنا تو بیان کیا ہے مگر اس کے ساتھ ظہر اور عصر کا جمع کرنا بیان نہیں کیا، لہذا یہ بھول گئے۔

مگر یہ اعتراض اور یہ الزام بھی صحیح نہیں؛ کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے بیان کیا ہو اور راوی نے اختصار کرتے ہوئے اس کو حذف کر دیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود حضرت ابن مسعود نے کسی وجہ سے یاد ہوتے ہوئے بھی اس کا ذکر نہ کیا ہو؛ کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ تمام باتیں بیک وقت بیان کر دی جائیں، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں ''صلوتین'' سے حضرت ابن مسعود کی مراد عرفہ کی صلوۃِ عصر اور مزدلفہ کی صلوۃِ مغرب ہو؛ کیونکہ یہی دو نمازیں اپنے وقت پر نہیں ادا کی گئی تھیں، اور جو آگے فجر کا ذکر ہے یہ الگ مستقل بات بیان کی ہے، جو صلوتین سے متعلق نہیں، اس صورت میں تو اس سے ابن مسعود کا بھولنا نہیں بلکہ اس کو بیان کرنا ثابت ہوا، اور مذکورہ بیان کا صحیح ہونا نسائی کی ایک اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے جو ''کتاب المناسک'' میں "باب الجمع بین الظهر والعصر بعرفة" میں ہے، اس میں حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ: ''**كان رسول الله ﷺ يصلي الصلاة لوقتها إلا بجمع وعرفات** '' (رسول اللہ ﷺ نماز کو اپنے وقت میں ادا کرتے تھے سوائے مزدلفہ اور عرفات کے) (نسائی:۳۶/۲)

کیا اس کے بعد بھی کسی کو گنجائش ہے کہ ابن مسعودؓ کے اس میں نسیان کا دعوی کرے؟ معلوم ہوا کہ بھول تو خود فقیہ موصوف کو ہوئی ہے۔

چھٹا نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود کے چھٹے نسیان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: عبداللہ بن مسعودؓ سجدے میں زمین پر ہاتھ رکھنا بھول گئے، جو بلا اختلاف علماء ہے۔ (حدیث نماز: ۱۵۱)

میں کہتا ہوں کہ: فقیہ موصوف کی مراد اس سے وہ روایت ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے اپنے ''مصنف'' میں اور امام شافعی نے ''کتاب الام'' میں روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ: **''هيئت عظام ابن آدم للسجود فاسجدوا حتى بالمرافق''** (بنی آدم کی ہڈیاں سجدہ کے لئے بنائی گئی ہیں، پس تم سجدہ کرو حتی کہ اپنی کہنیوں سے بھی۔ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۲/۱، کتاب الام للشافعی: ۱۸٦/۷، الجوہر النقی: ۱۱۷/۲)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سجدے میں کہنیاں بھی رکھنا چاہئے حالانکہ صحابہ و تابعین و ائمہ میں سے کسی کے نزدیک سجدہ میں کہنیاں رکھی نہیں جاتیں، اس سے فقیہ موصوف نے یہ سمجھا کہ حضرت ابن مسعود کو اس میں بھی بھول لگ گئی، مگر ابوبکر بن اسحاق کا اس سے نسیان پر استدلال درست نہیں؛ کیونکہ اولاً حضرت ابن مسعودؓ سے اس کے خلاف بھی مروی ہے، چنانچہ امام طبرانی نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کو ایک شخص نے دیکھا کہ انہوں نے سجدہ کیا تو دونوں کہنیاں الگ الگ تھیں، حتی کہ ان کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگی۔ (مجمع الزوائد: ۱۲۵/۲، ہیثمی نے کہا کہ: اس میں ایک شخص مجہول ہے)

نیز طبرانی نے ہی روایت کیا کہ: ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو ٹیک لگا کر سجدہ نہ کرے، الخ۔ علامہ ہیثمی نے کہا کہ: اس کے

رجال صحیح کے رجال ہیں۔(مجمع الزوائد:۲/۱۲۷)

نیز آپ سے مروی ہے کہ ہمیں سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے الخ۔اس روایت کی سند میں اسمٰعیل بن عمرو البجلی ہیں،جن کی ابوحاتم اور دارقطنی نے تضعیف کی ہے،اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے،اور ایک روایت میں وہ کہتے ہیں کہ میں سات اعضاء پر سجدہ کیا کرتا ہوں،اس میں ایک راوی نوح بن مریم متروک ہے۔(مجمع الزوائد:۲/۱۲۴)

ان تمام روایات کا مجموعہ بتا رہا ہے کہ حضرت ابن مسعود کا عمل بھی وہی تھا جو سب لوگوں کا ہے کہ کہنیاں سجدہ میں نہیں رکھتے ،لہذا اگر وہ روایت جس سے ابوبکر نے استدلال کیا ہے صحیح ہو تو ان کی ان مختلف روایات کے بارے میں کہا جائے گا کہ یہ روایت رخصت پر محمول ہے کہ اگر کوئی کہنیاں سجدہ میں زمین پر رکھ لے تو جائز ہے، اور دوسری روایات سنیت پر محمول ہیں اور وہی آپ کا عمل ہے۔

اور ہم نے جو کہا کہ: یہ رخصت پر محمول ہے تو یہ رخصت بھی بعض احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ روایت آئی ہیں کہ صحابہ نے رسول اللہ ﷺ سے سجدہ کی مشقت کا شکوہ کیا جب وہ کشادہ ہو کر سجدہ کرتے تھے ،تو آپ نے فرمایا کہ''استعینوا بالرکب''(گھٹنوں سے مدد لے لو)یعنی گھٹنوں پر ہاتھ ٹیک لو۔(ابوداؤد:۱/۱۳۰، ترمذی:۱/۶۴،طحاوی:۱/۱۶۶،مسند احمد:۲/۳۳۹،صحیح ابن حبان:۵/۲۴۶،مستدرک :۱/۳۵۲)

اور امام احمد اور حاکم نے اس کی تخریج کے بعد ابن عجلان کا قول اس حدیث کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ''استعینوا بالرکب''کا مطلب یہ ہے کہ جب سجدہ لمبا ہو تو گھٹنوں پر کہنیاں رکھ لی جائیں۔تو اگر اس رخصت پر عمل کرنے کے لئے زمین

پر ہاتھ ٹیکنے کو فرمایا ہو تو کیا ممکن نہیں؟ الغرض اس کو نسیان پر محمول کرنا بے دلیل بات ہے۔

ساتواں نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود کا ساتواں نسیان یہ بیان کیا ہے کہ:
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آیت کریمہ: ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾[اللیل :۳] کے بارے میں بھول گئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو کس طرح پڑھا تھا۔ (حدیث نماز:۱۵۱)

راقم کہتا ہے کہ: فقیہ موصوف کی مراد یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ مذکورہ آیت کریمہ کو اس طرح پڑھتے تھے:﴿ وَالذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾اور جمہور اس کو:﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ پڑھتے ہیں، اس سے فقیہ موصوف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ابن مسعودؓ اس کو پڑھنے کا طریقہ بھول گئے، مگر فقیہ موصوف کا یہ قول بھی بالکل غلط ہے ؛ کیونکہ اس آیت میں ایک قرأت یہ بھی ہے جو ابن مسعودؓ نے اختیار فرمائی ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری نے حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے اس کی تصدیق نقل کی ہے، چنانچہ انھوں نے حضرت ابراہیم سے روایت کیا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان کو بلایا اور پوچھا کہ تم میں سے کون عبداللہ بن مسعود کی قرأت پر قرآن پڑھتا ہے؟ ان حضرات نے عرض کیا کہ ہم سب کے سب پڑھتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ تم میں کون سب سے زیادہ حافظہ والا ہے؟ تو لوگوں نے حضرت علقمہ کی جانب اشارہ کیا، تو حضرت ابو درداء نے فرمایا کہ تم نے ابن مسعود کو ''والليل إذا يغشى '' کس طرح پڑھتے سنا ہے؟ حضرت علقمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس طرح پڑھا:﴿ وَالذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ تو اس پر حضرت ابو درداء نے فرمایا کہ:'' أشهد أني سمعتُ النبيَّ

ﷺ یقرأ هکذا ، وهؤلاء یریدونني علی أن أقرأ: ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ والله لا أتابعهم (میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے نبی ﷺ کو اسی طرح پڑھتے ہوئے سنا ہے، اور یہ لوگ چاہتے ہیں کہ میں اس کو ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ پڑھوں، لیکن میں اللہ کی قسم ان کی اتباع نہیں کروں گا) (بخاری: ۱/۵۳۱، رقم: ۴۶۶۰، مسلم: ۱/۲۷۴، رقم: ۸۲۴)

اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں ایک قرأت اس طرح بھی ہے اور اس میں حضرت ابن مسعودؓ منفرد نہیں ہیں، ان کے ساتھ حضرت ابودرداءؓ بھی ہیں، اور حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ قرآن چار آدمیوں سے سیکھو: عبداللہ بن مسعودؓ، سالم مولی ابوحذیفہؓ، ابی بن کعبؓ اور معاذ بن جبلؓ۔ (بخاری: ۱/۵۳۱)

اور مسند احمد بن حنبل میں متعدد طرق سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: جس کو یہ بات خوش کرتی ہو کہ وہ قرآن کو ایسا ہی پڑھے جیسا کہ نازل ہوا ہے تو وہ ابن ام عبد (یہ ابن مسعودؓ کی کنیت ہے) کی قرأت پر قرأت کرے۔ (ابن ماجہ: ۱/۱۳۸، صحیح ابن خزیمہ: ۲/۱۸۶، صحیح ابن حبان: ۱۵/۵۴۲، مستدرک: ۲/۲۴۷)

بہرحال یہ بھی ایک قرأت ہے۔ اور اس کو سہو ونسیان کہنا خود ایک بڑا سہو اور صحابہ کی شان میں سوء ادب کے مترادف ہے۔

انتباہ

یہاں میں مؤلف ''حدیث نماز'' سے یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا آپ نے فقیہ ابوبکر کی اندھی تقلید نہیں کر لی ہے؟ اور پھر اس اندھی تقلید کی وجہ سے کیا آپ نے ایک صحابی پر الزام تراشی کا ارتکاب نہیں کیا ہے اور کیا آپ نے حضرت ابن مسعود پر

اس الزام کی وجہ سے بخاری کی اس حدیث کو جھٹلایا نہیں ہے جس میں ابو درداء کہتے ہیں کہ: میں نے نبی ﷺ سے اسی طرح پڑھتے سنا ہے؟ اب فرمایئے کہ آپ تو فقیہ ابوبکر کی تقلید میں کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود کا یہ نسیان اور بھول ہے، تو کیا اللہ کے نبی ﷺ بھی بھول گئے تھے؟ اور کیا حضرت ابو درداء نے غلط بیانی کی تھی؟ میں مؤلف ''حدیث نماز'' سے گزارش کرتا ہوں کہ وہ ٹھنڈے دل سے اس پر غور کریں۔

یہاں تک الحمدللہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر لگائے گئے سہو ونسیان کے بے بنیاد الزامات کے مفصل جوابات ہم نے دے دئے اور یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت ابن مسعود سے اس سلسلہ میں کوئی سہو نہیں ہوا ہے۔ اور جب فقیہ ابوبکر کے پیش کردہ ان مسائل و امور میں آپ سے سہو ونسیان نہیں ہوا تو پھر اس سے یہ بھی آشکارا ہو گیا کہ فقیہ موصوف کا یہ کہنا بھی باطل و بے بنیاد ہے کہ آپ سے رفع یدین میں بھول ہو گئی۔

پس رفع یدین نہ کرنے کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت صحیح ہے اور ہر طرح محفوظ ہے۔

مؤلف کا امام محمد پر الزام

مؤلف ''حدیث نماز'' نے اپنی عادت کے مطابق یہاں ایک گل یہ کھلایا ہے کہ امام محمدؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے لکھا کہ: اسی طرح امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد امام محمد نے بھی ایسے ہی تین مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بھول ثابت کی اور کہا ہے کہ ہم ان کی یہ تین باتیں نہیں لیتے۔ (حدیث نماز:۱۵۱)

میں کہتا ہوں کہ: یہ امام محمدؒ پر مؤلف ''حدیث نماز'' کا الزام محض اور جھوٹ ہے، امام محمد نے کہیں بھی ابن مسعودؓ کا سہو ونسیان ثابت نہیں کیا ہے، اگر مؤلف کو کچھ بھی اللہ کا ڈر اور خوف ہے تو وہ ان کی کتاب الآثار سے اس کو دکھا دیں۔ میں کہتا ہوں

کہ ان شاء اللہ العزیز قیامت تک وہ نہیں دکھا سکتے۔

بات یہ ہے کہ کتاب الآ ثار میں امام محمد نے اولاً حضرت ابن مسعود کے بیان کردہ تین مسائل اپنی سند کے ساتھ بیان کئے ہیں، ایک یہ کہ دو مقتدی ہوں تو ایک کا امام کے داہنے جانب اور دوسرے کا بائیں جانب کھڑا ہونا، دوسرا یہ کہ رکوع میں تطبیق کرنا اور تیسرا یہ کہ گھر میں نماز پڑھنے کی صورت میں اذان و اقامت کے بغیر نماز پڑھنا۔ امام محمد ان کو ذکر کر کے یہ فرماتے ہیں کہ: " قال محمد : ولسنا نأخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنه في الثالثة "(محمد کہتا ہے کہ ہم ابن مسعود کا قول ان تین مسئلوں میں نہیں لیتے)(کتاب الآ ثار:۱۹)

ہر کوئی اس عبارت پر نظر ڈالنے کے بعد فیصلہ کر سکتا ہے کہ امام محمد نے حضرت ابن مسعود پر بھول کا الزام لگایا ہے یا ان کے بیان کردہ مسئلوں سے اختلاف کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ایک علمی اختلاف ہے اور امام محمد کے پاس اس اختلاف کے دلائل ہیں، چنانچہ اس کے بعد یہیں پر امام محمد نے حضرت عمر کی حدیث سے اس کے خلاف دلیل دی ہے۔ اب بتائیے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے جو حوالہ امام محمد کا دیا ہے یہ کیا امام محمد پر الزام اور لوگوں کے حق میں صریح دھوکہ نہیں؟

ترک رفع یدین کی دوسری دلیل

اس کے بعد ہم ترک رفع یدین کے دلائل کی طرف آتے ہیں، رفع یدین نہ کرنے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:'' **خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ: مَالِيَ أَرَاكُمْ رَافِعِيْ أَيْدِيْكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شَمْسٍ ، اُسْكُنُوْا فِيْ الصَّلَاةِ** ''

(رسول اللہ ﷺ ہم پر نکل آئے اور فرمایا کہ: مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو رفع یدین

کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں، گویا کہ وہ حرکت کرنے والے گھوڑوں کی دمیں ہیں، نماز میں سکون اختیار کرو) (مسلم: ۱/۱۸۱، ابو داؤد: ۱/۱۴۳، احمد: ۵/۱۰۱، صحیح ابن حبان: ۵/۱۹۷، مسند ابو داؤد طیالسی: ۱/۱۰۶، معجم کبیر طبرانی: ۲/۲۰۲، مسند ابو یعلی: ۱۳/۳۸۷، مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۳۱، سنن بیہقی: ۲/۳۹۸، معانی الآثار: ۱/۲۹۸)

اس حدیث کی بعض روایات میں ہے کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا کہ صحابہ نماز پڑھ رہے تھے اور انھوں نے اس میں رفع یدین کیا تھا، اس پر اللہ کے نبی ﷺ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ: یہ بدکنے والے گھوڑوں کی دموں کی طرح کیا ہاتھ اٹھاتے ہو؟ اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے رفع یدین کو پسند نہیں کیا، یہی علماء احناف کا مسلک ہے۔

اس پر امام بخاری نے اعتراض کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی یہ نکیر رکوع کے وقت کے رفع یدین کے بارے میں نہیں ہے بلکہ سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے پر نکیر ہے؛ کیونکہ امام مسلم وغیرہ نے انہی حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا ہے کہ ہم جب اللہ کے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے تو ہم سلام کے وقت ہاتھوں سے دونوں طرف اشارہ کرتے تھے، اس پر آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ: ''تُوْمِئُوْنَ أَیْدِیَکُمْ کَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَیْلٍ شَمُسٍ'' (تم اپنے ہاتھوں سے اس طرح اشارہ کر رہے ہو کہ وہ گویا بدکنے والے گھوڑوں کی دُمیں ہیں) (مسلم: ۱/۱۸۱، رقم: ۴۳۱، ابو داؤد: ۱/۱۴۳، حدیث: ۹۹۸، نسائی: ۱/۱۳۳، حدیث: ۱۳۲۶ وغیرہ)

امام بخاری نے فرمایا کہ: اس حدیث سے سلام کے وقت اشارہ کو منع کیا گیا ہے، نہ کہ رفع یدین کو، مگر حضرت الامام کی یہ بات صحیح نہیں؛ کیونکہ حضرت جابر بن سمرہ سے دونوں طرح کی حدیث آئی ہے، ایک میں سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے پر

نکیر ہے تو دوسری میں اس رفع یدین پر نکیر وارد ہوئی ہے، لہذا ایک کو دوسری پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ۔اور مذکورہ جملوں سے معروف ''رفع یدین'' مراد ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے ''اسکنوا في الصلاة'' (نماز میں سکون اختیار کرو) فرمایا ہے، اور ''نماز میں سکون'' والی بات اسی وقت ہوگی جبکہ نماز کے اندر ہونے والے کام سے متعلق یہ بات کہی جائے، اور ظاہر ہے کہ نماز کے اندر تو رکوع یا سجدے کا رفع یدین ہوتا ہے، اور سلام کے وقت ہاتھ اٹھانا تو نماز کے آخر میں ہوتا ہے، اس کو ''نماز میں'' نہیں کہہ سکتے۔ (دیکھو نصب الرایہ: ۳۹۳/۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے رفع یدین پر نکیر کی ہے اور یہ مسلم وغیرہ کی صحیح حدیث میں آیا ہے، لہذا ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

ترک رفع یدین کی تیسری دلیل

ترک رفع یدین کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت براء بن عازب سے مروی ہے کہ:

''كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا كَبَّرَ لِافْتِتَاحِ الصَّلٰوةِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى يَكُوْنَ إِبْهَامَاهُ قَرِيْباً مِنْ شَحْمَتَيْ أُذُنَيْهِ ثُم لَايَعُوْدُ، (نبی کریم ﷺ جب نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر کہتے تو رفعِ یدین کرتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے کانوں کی لو کے قریب ہو جاتے، پھر دوبارہ (رفعِ یدین) نہیں کرتے تھے)

(ابوداود: ۱۰۹/۱، مسند ابویعلی: ۲۴۸/۳، طحاوی: ۲۲۴/۱، مسند حمیدی: ۳۱۶/۲)

یہ روایت بھی احناف کی حجت اور دلیل ہے کہ رفعِ یدین صرف ایک بار تکبیر اولی کے وقت ہے، اس کے بعد نہیں ہے۔ اس روایت پر امام ابوداؤد وغیرہ نے نقد کیا ہے، جس کا حاصل تین باتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ حضرت سفیان بن عیینہ نے فرمایا کہ: اس حدیث میں یزید بن ابی زیاد مکہ میں ''ثم لایعود'' کا اضافہ نہیں بیان کرتے تھے، پھر جب میں کوفہ گیا تو انہوں نے ''ثم لایعود'' کا اضافہ کر دیا، مجھے معلوم نہیں کہ کوفہ والوں نے ان کو اس لفظ کی تلقین کی ہے یا کچھ اور ہوا۔ (سنن ابی داؤد: ۱/۱۰۹، مسند الشافعی: ۱/۷۶، سنن بیہقی: ۲/۱۱۱)

اور دوسرا اعتراض امام ابو داود نے یہ کیا ہے کہ اس روایتِ براء میں ''ثم لایعود'' کا اضافہ یزید بن ابی زیاد کے شاگردوں میں سے کوئی روایت نہیں کرتا لہذا شریک اس میں متفرد ہیں۔

تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس کے راوی ابن ابی لیلی ضعیف ہیں۔

راقم کہتا ہے کہ: یہ سارے نقد محلِ نظر ہیں، اس لئے علماء نے ان کے جوابات دئے ہیں۔ پہلے نقد کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ''ثم لایعود'' کی زیادتی صرف یزید نے نہیں کی، بلکہ عبد الرحمٰن بن ابی لیلی سے اس زیادتی کو روایت کرنے میں حکم بن عتیبہ اور عیسی بن عبد الرحمٰن نے یزید کی متابعت کی ہے، جیسا کہ ابو داؤد و طحاوی نے روایت کیا ہے۔ (ابو داؤد: ۱/۱۰۹، طحاوی: ۱۶۲)

جب عبد الرحمٰن بن ابی لیلی سے اس زیادتی کو یزید، حکم اور عیسی تین شخص روایت کرتے ہیں، تو پھر اس کو تفرد قرار دینا اور تلقین ٹھیرانا کیا صحیح ہوسکتا ہے؟ پھر یزید بن ابی زیاد مسلم اور سنن اربعہ کے راویوں میں سے ہیں، اور بخاری نے ان سے تعلیقاً روایت کیا ہے، اور ان کے بارے میں اگر چہ آخری عمر میں حافظہ کے خراب ہوجانے کی وجہ سے کلام کیا گیا ہے مگر یعقوب بن سفیان نے کہا کہ: اس کے باوجود

وہ عدالت وثقاہت پر ہیں، اگر چہ حکم اور منصور جیسے اعلی درجہ کے ثقہ نہ ہوں، اور ابن شاہین نے کہا کہ: احمد بن صالح نے کہا کہ: یزید ابن ابی زیاد ثقہ ہیں، اور مجھے ان لوگوں کی بات پسند نہیں جو ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں ۔(تہذیب التہذیب:۱۱/۲۸۸)

الغرض جب ثقہ راوی زیادتی بیان کرے تو وہ مقبول ہوتی ہے اور اگر ان کے آخری عمر میں تغیر کی وجہ سے اس کو قبول نہ کیا جائے تو بھی اصول یہ ہے کہ اگر ایسے راوی کی متابعت پائی جائے تو وہ زیادتی مقبول ہوتی ہے، لہذا اس اصول پر ان کی یہ زیادتی مقبول ہونا چاہئے۔

نوٹ: ابوداؤد میں یہاں ''عن عیسی عن الحکم'' واقع ہوا ہے، یہ ناسخین کی غلطی ہے، اور صحیح ''عن عیسی وعن الحکم'' ہے یعنی ''عن الحکم'' سے پہلے واؤ ہونا چاہئے، جیسا کہ بیہقی اور ابن ابی شیبہ کے مصنف وغیرہ میں واقع ہے، نیز طحاوی میں بھی واؤ کے ساتھ ہے۔

دوسرے نقد کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کے بیان کرنے میں متفرد نہیں ہیں؛ کیونکہ یزید بن ابی زیاد سے روایت کرنے والوں میں سے دارقطنی کے پاس اسمٰعیل بن زکریا اور محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی اور ابن عدی کے پاس کتاب کامل میں ہشیم اور ایک جماعت اور بیہقی کے پاس خلافیات میں اسرائیل بن یونس اور طبرانی کے پاس معجم اوسط میں حمزہ الزیات اس زیادتی کو روایت کرتے ہیں، تو شریک کے ساتھ پانچ سے زائد افراد شریک ہیں، پھر تفرد کا دعوی کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ (قلائد الازہار:۱/۳۲۷)

اور تیسرے نقد کا جواب یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے محمد بن عبد الرحمٰن کی

حدیث کو جو غیر صحیح قرار دیا ہے، اس کی اولاً تو کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی، دوسرے اس کو غیر صحیح کہنا غالباً اس لئے ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی راوی متکلم فیہ ہے، مگر یہاں اولاً تو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ راوی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی اس حدیث کے تمام طرق میں نہیں ہے اور خود ابوداؤد میں بھی صرف ایک طریق میں ہے، لہذا اگر اس راوی کے ضعف کی طرف نظر کی جائے تو صرف اس ایک طریق کو ضعیف کہا جا سکتا ہے، لیکن ایک طریق کے ضعف کی وجہ سے تمام طرق ضعیف نہیں ہو جاتے، دوسرے یہ کہ محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کے بارے میں حافظؒ نے تہذیب میں لکھا کہ: ابو حاتم نے احمد بن یونس سے نقل کیا کہ زائدہ نے محمد بن عبدالرحمٰن کا تذکرہ کیا اور کہا کہ: "أفقه أهل الدنيا"، اور عجلی نے کہا: فقیہ، صاحبِ سنت، اور جائز الحدیث ہیں اور عالم بالقرآن ہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ: ان کا محل صدق ہے، سئ الحفظ تھے، قضاء میں مشغول ہوئے تو حفظ خراب ہو گیا، مگر کذب سے متہم نہیں ہوئے، ان پر کثرت خطاء کی وجہ سے نکیر کی جاتی ہے، ان کی حدیث لی جاتی ہے، مگر احتجاج نہیں کیا جاتا................اور آگے فرمایا کہ: یعقوب بن سفیان نے کہا کہ: ثقہ، عدل ہیں، ان کی حدیث میں کچھ کلام ہے، امین الحدیث ہیں۔ (تہذیب التہذیب: ۲۶۹/۹)

اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن عبدالرحمٰن میں اگر چہ کلام ہوا ہے تاہم بعض نے ان کی تعدیل وتوثیق بھی کی ہے اور یہ متروک نہیں ہیں، لہذا ان کی حدیث اگر چہ صحیح یا حسن سے متصف نہ ہو، تاہم تائید وتقویت کے لئے ضرور کام آسکتی ہے، لہذا یہ حدیثِ ابن مسعودؓ کی معاضد ومؤید بننے کی ضرور صلاحیت رکھتی ہے، اور اگر مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے ان کی حدیث کو حسن کہا جائے تو کچھ بعید نہیں۔

اس تفصیلی بحث سے معلوم ہوگیا کہ اس حدیث پر جو کلام کیا گیا ہے اس میں کوئی جان نہیں ہے، اور تمام اعتراضات کا جواب موجود ہے، لہذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے، اسی لئے علامہ ظفر احمد عثمانی نے لکھا ہے کہ :فالحق أن الحديث حسن صالح للاحتجاج به"(حق یہ ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اس سے احتجاج کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے)(اعلاء السنن:۳/۶۹)

ایک حدیثی اہم فائدہ

یہاں بطورِ فائدہ یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیثِ براء بن عازبؓ کے متعدد طرق ہیں، حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کرنے والے دو حضرات ہیں: ایک عبدالرحمٰن بن ابی لیلی جیسا کہ گزرا اور دوسرے عدی بن ثابت، جیسا کہ دارقطنی نے سنن میں روایت کیا ہے۔اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے روایت کرنے والے تین شخص ہیں: یزید بن ابی زیاد، حکم بن عتبہ اور عیسی بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، جیسا کہ ابوداؤد، طحاوی، ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے، اور یزید سے روایت کرنے والے طحاوی کے پاس سفیان، دارقطنی کے پاس اسمعیل ابن زکریا، اور ابوداؤد کے پاس شریک ہیں اور ابن عدی کے پاس ہشیم اور شریک اور ایک جماعت ہے اور بیہقی کے پاس اسرائیل بن یونس ہے اور طبرانی کے پاس حمزہ الزیات (کمامر سابقاً) اور حکم اور عیسی سے روایت کرنے والے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی ہیں او ران سے حضرت وکیع اور خالد بن عبداللہ الواسطی روایت کرتے ہیں جیسا کہ طحاوی، ابوداؤد اور ابن ابی شیبہ میں ہے۔اور عدی بن ثابت سے روایت کرنے والے بھی یزید بن ابی زیاد ہیں۔ یہ تمام روایات ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں، کوئی کسی کے

ساتھ شریک ہے، کوئی کسی کے ساتھ، لہذا یہ روایت صالح اور قابل احتجاج ہے۔ اس کا انکار کرنا محض مکابرہ اور تعصب ہے۔

اور مؤلف نے جو حضرت اسمعیل صاحب شہیدؒ سے نقل کیا کہ اس روایت کو امام بخاریؒ، ابن المدینیؒ اور امام احمدؒ نے ضعیف اور مردود کہا ہے تو کون انکار کر رہا ہے کہ ان حضرات نے ایسا کہا ہے، سوال تو اس بات کے مطابق واقع اور غیر واقع ہونے میں ہے۔ ہم نے ابھی تفصیل سے بتادیا ہے کہ اس حدیث کا کیا درجہ ہے؟ مگر تعجب ہے مؤلف ''حدیث نماز'' پر کہ کس طرح جگہ جگہ اندھی تقلید کرتے جا رہے ہیں!

ترک رفع یدین کی چوتھی دلیل

ترک رفع یدین کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: '' رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ : إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ ، وَ بَعْدَ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ فَلَا يَرْفَعُ ، وَلَا بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ'' (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے، اور جب رکوع کا ارادہ کرتے اور رکوع کے بعد سر اٹھاتے تو رفع یدین نہ کرتے اور نہ سجدوں کے درمیان میں کرتے)

(مسند حمیدی: ۲/۲۷۷، صحیح ابوعوانہ: ۱/۴۲۳)

یہ حدیث امام بخاری کے استاذ امام حمیدی نے جن سے امام بخاری نے خود استفادہ کیا ہے اور اپنی صحیح میں بھی ان سے بہت سی روایات کی تخریج کی ہے، انھوں نے اپنے مسند میں روایت کی ہے، اسی طرح امام ابوعوانہ نے بھی اس کو اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔

اس کی سند اعلی درجہ کی صحیح ہے، امام حمیدی نے اس کو امام زہری سے اور انھوں نے حضرت سالم بن عبداللہ سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا ہے، اور اسی سند سے امام بخاری نے بھی رفع یدین کی حدیث انہی عبد اللہ بن عمر سے روایت کیا ہے۔ اور یہ سند ''زہری عن سالم عن عبداللہ'' اعلی درجہ کی سند مانی جاتی ہے، حتی کہ بعض محدثین نے اس کو اصح الاسانید قرار دیا ہے، چنانچہ اسحاق بن ابراہیم کی یہی رائے ہے اور امام احمد نے بھی یہی کہا ہے۔ (معرفۃ علوم الحدیث: ۱/۹۹، الکفایۃ فی علم الروایۃ: ۱/۳۹۷، توجیہ النظر: ۱/۴۲۱، توضیح الافکار: ۱/۳۱)

اس اعلی درجہ کی سند سے وارد حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ حدیث بتا رہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ صرف افتتاح نماز کے موقعہ پر رفع یدین کرتے تھے، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدوں کے اندر رفع یدین نہیں کرتے تھے، یہ بعینہ وہی بات ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور بعض دیگر صحابہ سے روایت کی گئی ہے، اور خود حضرت عبداللہ بن عمر کا عمل بھی اسی کے موافق ہے جیسا کہ تفصیلاً اوپر گزرا ہے۔ یہ حدیث صاف وصریح طور پر مسلک احناف کی ترجمانی کرتی ہے۔

اب رہا یہ کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے امام بخاری ومسلم وغیرہ نے اسی سند کے ساتھ اس کے خلاف یہ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت بھی رفع یدین کرتے تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب دونوں قسم کی روایات صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عمر سے ثابت ہیں تو ان میں تطبیق دینا لازم ہے اور علماء حنفیہ نے اس کی تطبیق میں فرمایا ہے کہ: بخاری کی روایت میں حضرت ابن عمر نے رسول اللہ ﷺ کا کسی وقت کا عمل بتایا ہے اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ رسول اللہ

ﷺ نے رفع یدین کیا ہے،لہذا اسی کو انھوں نے بیان کیا،مگر آپ ﷺ ہمیشہ رفع یدین کرتے تھے اس کا کوئی ثبوت نہیں ،اور نہ حضرت ابن عمر اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس دوسری حدیث میں انھوں نے رسول اللہ ﷺ کا بعد کا عمل بیان کیا ہے کہ: آپ صرف افتتاح کے وقت رفع یدین کرتے تھے،اور رکوع وسجدے میں نہیں کرتے تھے ۔اور خود ابن عمر کا عمل بھی اسی کے موافق ہونے سے اس حدیث کو مزید تقویت مل جاتی ہے۔

ترک رفع یدین کی پانچویں دلیل

ترک رفع یدین کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضرت علقمہ سے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ :''**صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ وَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَلَمْ يَرْفَعُوْا أَيْدِيَهُمْ إِلَّا عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ** ''(میں نے نبی کریم ﷺ ، اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی،انھوں نے سوائے افتتاح نماز کے کسی جگہ رفع یدین نہیں کیا)(سنن دارقطنی :۲۹۵،سنن کبری بیہقی:۱۱۳/۲)

علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن میں ابن الترکمانی کے حوالے سے اس حدیث کی سند کا جید ہونا نقل کیا ہے۔(اعلاء السنن:۵۳/۳)

اس حدیث میں ابن مسعود نے رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر وحضرت عمر تینوں حضرات کا عمل یہی بتایا ہے کہ صرف افتتاح نماز کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

اس حدیث پر امام دارقطنی نے اعتراض کیا ہے جس کا حاصل دو باتیں ہیں : ایک تو یہ کہ اس کے راوی محمد بن جابر اس کو مرفوعاً بیان کرنے میں متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں،لہذا ان کے تفرد کو قبول نہیں کیا جائے گا،اور دوسرا یہ کہ اس حدیث کو حماد

بن ابی سلیمان کے علاوہ دوسروں نے ابراہیم نخعی سے موقوفاً حضرت عبداللہ بن مسعود کے عمل سے روایت کیا ہے نہ کہ مرفوع اور یہی صواب ہے۔(سنن دارقطنی:۲۹۵)

مگر امام دارقطنی کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ محمد بن جابر کے بارے میں علماء حدیث کا اختلاف ہے، بہت سے حضرات نے ان کو اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے مگر ان میں زیادہ سے زیادہ جو بات قابل گرفت سمجھی گئی ہے وہ ان کا آخری عمر میں سوء حافظہ کا شکار ہوجانا ہے، لہذا یہ مطلقا ضعیف نہیں ہے، اسی لئے ان سے بڑے بڑے ائمۂ حدیث نے روایت کی ہے، ابن عدی نے ذکر کیا کہ محمد بن جابر کو اسحاق بن ابی اسرائیل نے بہت سے ان شیوخ پر فضیلت دی ہے جو محمد بن جابر سے زیادہ اوثق وافضل تھے، اور کبار محدثین مثل ایوب، ابن عون، ہشام، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری اور شعبہ وغیرہ نے محمد بن جابر سے روایت کی ہے، اگر یہ اس مرتبہ کے نہ ہوتے تو یہ حضرات کبار محدثین ان سے کیوں روایت کرتے، اور فلاس نے کہا کہ یہ صدوق ہیں اور ان کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابوالولید طیالسی نے کہا کہ ہم محمد بن جابر سے روایت نہ کرکے ان پر بڑا ظلم کرتے ہیں، امام ذہلی نے کہا کہ ان میں کوئی خرابی نہیں۔(تہذیب الکمال:۲۴/۵۶۷-۵۶۸، تہذیب التہذیب:۹/۷۷ - ۷۸، الجوہر النقی:۲/۱۱۴)

ان اقوال کے پیش نظر غور کیجئے کہ ان سے روایت کرنے والوں میں امام شعبہ بھی ہیں، اور یہ بات پہلے بھی گزرچکی ہے کہ امام شعبہ صرف اسی سے روایت کرتے تھے جو ثقہ ہو، دوسرے متعدد حضرات نے ان کی ثقاہت وعدالت کی تصریح کی ہے اور تیسرے امام ابوالولید نے کہدیا کہ ان سے روایت نہ کرنا ظلم ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن جابر کو مطلقا ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے، لہذا کم ازکم یہ

حسن الحدیث ہیں۔

رہا یہ اعتراض کہ اس حدیث کو صرف حماد نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور دوسرے لوگ ابراہیم نخعی سے عبداللہ بن مسعود کا عمل بیان کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن ابی سلیمان ثقہ ہیں اور جب وصل وارسال میں یا وقف و رفع میں تعارض ہوتا ہے تو اکثر محدثین کے نزدیک وصل اور رفع کو صحت کا حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ زیادتی ہے اور زیادتیٔ ثقہ مقبول ہے۔(الجوہر النقی:۱/۱۳۸)

پس یہ روایت ضعیف نہیں بلکہ قابل اعتبار روایت ہے، اور درجۂ حسن سے کم نہیں ہے۔اور یہاں ہمیں صرف تائید وتقویت ہی کے لئے اس روایت کو پیش کرنا مقصود بھی ہے اور تائید وتقویت کے لئے ضعیف بھی کھپ سکتی ہے تو حسن تو بدرجۂ اولی کھپ سکتی ہے۔

اس کے بعد یہ بھی سنتے چلئے کہ صاحب ''حدیث نماز'' نے اس روایت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ''تلخیص الحبیر'' کے حوالے سے لکھا کہ حضرت ابوبکرؓ اور عمر فاروقؓ کے متعلق دارقطنی کی روایت بیان کی جاتی ہے، اس کو امام دارقطنی نے مردود کہا اور ابن الجوزی نے موضوعات میں شمار کیا ہے۔(حدیث نماز:۱۵۲)

راقم کہتا ہے کہ کیا مؤلف کو یہ خبر نہیں کہ ابن الجوزی کو متشددین میں سے شمار کیا گیا ہے اور انہوں نے بعض صحیح احادیث کو بھی موضوعات میں داخل کیا ہے، اور کتنی روایات ہیں جو ترمذی میں، ابوداؤد میں، ابن ماجہ میں موجود ہیں مگر ابن الجوزی نے ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے، تو کیا مؤلف ان سب کتابوں کی احادیث کو ابن الجوزی کی وجہ سے موضوع کہدیں گے؟ رہا امام دارقطنی کا اس کو مردود کہنا تو اس کا جواب ہم تفصیل کے ساتھ محدثین کے اصول پر دے چکے ہیں جس سے ہر قاری

کتاب کو یہ اندازہ بخوبی ہو جائے گا کہ محقق کون ہے اور مقلد محض کون؟

حضرت عمرؓ کا عمل

اس کے بعد ہم بعض صحابہ کا عمل بھی بطور دلیل پیش کریں گے؛ کیونکہ صحابہ کا قول وعمل بھی حجت ہے، امام طحاوی وامام ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنی اپنی سند سے حضرت اسود سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ:" **رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود** "(میں نے حضرت عمرؓ کو دیکھا کہ انھوں نے اول تکبیر میں ہاتھ اٹھائے پھر دوبارہ نہیں کیا) (طحاوی :۱/۱۶۴،ابن ابی شیبہ:۱/۲۱۴)

امام طحاوی نے فرمایا کہ یہ روایت صحیح ہے،ابن حجر نے الدرایہ میں کہا کہ اس کے راوی ثقہ ہیں اور ابن الترکمانی نے الجوہر النقی میں ابن ابی شیبہ کی سند کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے۔اسی طرح علامہ نیموی نے فرمایا کہ یہ اثر صحیح ہے۔(الدرایۃ:۱/۱۵۲، الجوہر النقی:۲/۱۰۹،آثار السنن:۱۰۶)

ہاں یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ حاکم نے طاوس کی روایت سے اس کا معارضہ کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ رفع یدین کرتے تھے،مگر بات یہ ہے کہ اس روایت میں دراصل ابن عمر ہے،عمر نہیں اور اس روایت میں عمر کا ذکر سہواً ہوا ہے۔چنانچہ اس روایت پر ہم اوپر حضرت ابن عمر کے مسلک کی تحقیق کے ضمن میں بحث کر چکے ہیں وہاں ہم نے لکھا تھا کہ امام ابن دقیق العید نے''الامام''میں نقل کیا ہے کہ اس روایت میں حضرت عمر کے ذکر کو امام احمدؒ نے "لیس بشی"(اس کی کوئی حیثیت نہیں) کہا ، اور فرمایا کہ یہ تو ابن عمر کی رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے ، اور دارقطنی نے بھی کہا کہ آدم بن ابی ایاس اور عمار بن عبد الجبار کو شعبہ کی روایت میں

وہم ہوا ہے اور انھوں نے اس میں حضرت عمر کا ذکر کر دیا ہے، اور پھر اس میں حکم نے اصحابِ طاوس میں سے ایک شخص کے حوالے سے اس کو بیان کیا ہے اور وہ شخص مجہول ہے، لہٰذا اس سے حجت قائم نہ ہوگی۔ (نصب الرایہ: ۱/۴۱۵، الجوہر النقی: ۲/۱۰۸)

حضرت عمر سے ایک اور روایت بھی آئی، جس کو بیہقی نے سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت عمر بن الخطاب کو دیکھا کہ انھوں نے نماز کے شروع میں اور رکوع کو جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کیا۔ (نصب الرایہ: ۱/۴۱۸)

مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے؛ کیونکہ اس میں رشدین بن سعد راوی بہت ضعیف قسم کا ہے، اگر چہ کہ بعض نے اس کی تعریف بھی کی ہے لیکن جمہور علماء نے اس کی تضعیف کی ہے، ابن معین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں، ابوزرعہ نے کہا کہ ضعیف ہے، نسائی نے متروک کہا، ابوحاتم نے کہا کہ منکر الحدیث ہے اس میں غفلت ہے، ثقات سے منکر احادیث روایت کرتا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۳/۲۴۰، تہذیب الکمال: ۹/۱۹۴)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر سے رفع یدین کی روایت ضعیف ہے، اور جس روایت میں اس کا ذکر ہے اس میں دراصل ابن عمر ہے اور ابن عمر اس کو رسول اللہ ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کا مسلک

رہا حضرت ابوبکرؓ کا عمل تو اوپر گزرا ہے کہ دارقطنی کی روایت حسن سے آپ کا بھی رفع یدین نہ کرنا معلوم ہوتا ہے، اور جو امام بیہقی نے ایک لمبی روایت حضرت عبد اللہ بن الزبیر سے نقل کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر نے

فرمایا کہ میں نے ابوبکر صدیقؓ کے پیچھے نماز پڑھی، وہ رفع یدین نہیں کرتے تھے جبکہ نماز شروع کرتے اور رکوع کرتے اور رکوع سے اٹھتے۔ (سنن بیہقی: ۲/۱۰۷)

امام بیہقی نے اس کے راویوں کو ثقہ کہا ہے، اور یہ بات صحیح ہے، مگر اس کے باوجود اس روایت میں کلام ہے، علامہ ابن الترکمانی نے اور علامہ نیموی نے اس پر کلام کیا ہے۔ (دیکھو الجوہر النقی: ۲/۱۰۷، التعلیق الحسن: ۱/۱۱۰)

میں کہتا ہوں کہ اس پر کلام کئی وجہ سے ہے: اولاً اس کے راوی محمد بن اسماعیل سلمی کو اگرچہ بہت سے حضرات نے ثقہ کہا ہے مگر ابو حاتم کہتے ہیں کہ "تکلّموا فیه" کہ علماء نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۹/۵۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں علماء کی دو رائیں ہیں، لہذا ان کو مطلقاً ثقہ کہنا صحیح نہیں، اس لئے ان کی حدیث صحیح کے بجائے حسن ہوگی۔

دوسرے یہ محمد بن اسماعیل السلمی اپنے شیخ ابو النعمان محمد بن الفضل عارم سے روایت کرتے ہیں اور یہ محمد بن الفضل بھی اگرچہ ثقہ ہیں، مگر آخری عمر میں ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور ابو حاتم نے کہا کہ عارم آخری عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے اور ان کی عقل زائل ہو گئی۔ لہذا جس نے ان سے اختلاط سے قبل سنا ہے اس کا سماع صحیح ہے اور ابن حبان نے کہا کہ آخری عمر میں اختلاط سے دوچار ہوئے اور حتی کہ ان کو یہ بھی معلوم نہ ہوتا تھا کہ کیا بیان کرتے ہیں، پس ان کی حدیث میں منکر روایات واقع ہو گئیں لہذا متأخرین نے جو ان سے روایت کی ہے اس سے بچنا واجب ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہو تو ان کی سب روایات کو ترک کر دیا جائے۔ (تہذیب التہذیب: ۹/۳۵۸)

جب یہ نہیں معلوم کہ محمد بن اسماعیل نے ان سے قبل الاختلاط سنا ہے یا بعد

الاختلاط تواس روایت کا ترک کرنا بھی لازم ہے۔

اور تیسرے یہ کہ اس کو محمد بن اسماعیل السلمی سے روایت کرنے والے محمد بن عبداللہ الصفار ہیں، اور انھوں نے اس روایت کو ان سے بیان کرتے ہوئے کہا کہ:" قال أبو اسماعيل محمد بن اسماعيل "(ابو اسماعیل محمد بن اسماعیل نے کہا) محدثین کے نزدیک لفظ "إن فلاناً قال" کہنے سے یہ اتصال پر محمول ہوگا یا انقطاع پر اس میں اختلاف ہے، اور اگر چہ کہ جمہور اس میں اتصال ہی کے قائل ہیں، لیکن علامہ ابن الصلاح نے تصریح کی ہے اور ان کے حوالے سے علامہ سیوطی نے بھی اس کو اختیار کرتے ہوئے لکھا کہ اس صورت میں یہ اتصال کا حکم متقدمین کے بعد برقرار نہیں۔(مقدمہ ابن الصلاح:۳۶، تدریب الراوی:۱/۲۱۴)

اور ان کے حوالے سے یہی بات علامہ سخاوی نے بھی اختیار کی ہے وہ کہتے ہیں کہ:" أن ما تقدم في كون عن و ما أشبهها محمولًا على السماع ، والحكم له بالاتصال بالشرطين المذكورين هو في المتقمدين خاصةً ، و إلا فقد قال ابن الصلاح :لا أرى الحكم يستمرّ بعدهم فيما وجد المصنفين في تصانيفهم ممّا ذكروه عن مشائخهم قائلين فيه : ذكر فلان قال فلان و نحو ذلك ، أي فليس له حكم الاتصال إلّا إن كان له من شيخه اجازةٌ "(اوپر جو گزرا کہ عن اور اس کے جیسے الفاظ دو مذکورہ شرطوں سے سماع اور متصل ہونے کے حکم پر محمول ہیں یہ خاص طور پر متقدمین کے حق میں ہے، ورنہ تو ابن الصلاح تو فرمایا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ یہ حکم ان حضرات کے بعد بھی مصنفین کی کتابوں میں جاری ہوگا جہاں وہ اپنے مشائخ سے ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فلاں نے ذکر کیا اور فلاں نے کہا، یعنی یہ اتصال کے حکم پر نہیں ہے اِلاّ یہ کہ اس کو

اپنے شیخ سے اجازت ہو)(فتح المغیث :۱/۱۷۱)

اس اصول کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن عبداللہ الصفار کا یہ کہنا کہ ابو اسماعیل السلمی نے کہا، یہ روایت کے متصل ہونے پر دلیل نہیں، لہذا یہ روایت منقطع ہونے کے حکم میں ہے، اسی لئے علامہ نیموی نے کہا کہ یہ اثر صحیح نہیں، اسی لئے امام بیہقی نے اس حدیث کے راویوں کی توثیق پر اکتفاء کیا ہے، اور اس حدیث پر صحیح ہونے کا حکم نہیں لگایا۔(التعلیق الحسن:۱/۱۱۰)

راقم کہتا ہے کہ ایک اور روایت بھی اسی کے مثل بیہقی نے بیان کی ہے جس میں عبدالرزاق نے کہا کہ اہل مکہ نے نماز ابن جریج سے لی اور ابن جریج نے عطاء سے اور عطاء نے ابن الزبیر سے اور ابن الزبیر نے حضرت ابوبکر سے لی، اور ابوبکر نے رسول اللہ ﷺ سے لیا ہے۔ اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبریل سے لیا اور انھوں نے اللہ تعالی سے لیا۔(السنن الکبری:۲/۱۰۷)

مگر یہ روایت بھی کلام سے خالی نہیں، اور علامہ ظہیر نیموی نے اس پر بحث کر کے فرمایا کہ اس کی سند متصل نہیں ہے۔(التعلیق الحسن:۱/۱۱۱)

حق یہ ہے کہ اگر حضرت صدیق اکبرؓ کے عمل کے سلسلہ میں کوئی روایت پیش کی جاسکتی ہے تو دارقطنی کی روایت پیش کی جاسکتی ہے، جس کا حسن ہونا اوپر معلوم ہو چکا، اور اگر اس کا تعارض بیہقی کی دیگر روایات سے مانا جائے تو پھر انصاف یہی ہے کہ فریقین میں سے کوئی بھی اس سلسلہ میں صریح ثبوت نہیں پیش کر سکتے۔

حضرت علیؓ کا عمل

اور حضرت علیؓ سے بھی ترک رفع ثابت ہے، عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ''أن علیاً کان یرفع یدیه في اول تکبیرة من الصلاة،

ثم لا یرفع بعدُ ''(بلاشبہ حضرت علی اول تکبیر پر ہاتھ اٹھاتے تھے پھر اس کے بعد ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)(طحاوی:۱/۲۲۵،بیہقی:۲/۱۱۴،ابن ابی شیبہ:۱/۲۱۳)

علامہ ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی''میں کہا کہ اس کے سب راوی ثقہ ہیں اسی طرح علامہ ابن حجر نے ''الدرایہ''میں اس کے رجال کو ثقہ کہا ہے،اور امام زیلعی نے ''نصب الرایہ''میں کہا کہ یہ اثر صحیح ہے اور علامہ عینی نے ''نخب الافکار''میں کہا کہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے،اور علامہ نیموی نے آثار السنن میں فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (الجوہر النقی: ۲/۱۱۴،الدرایۃ :۱/۱۵۲، نصب الرایہ: ۱/۴۰۶،نخب الافکار:۲/۶۱۰،آثار السنن:۱/۱۰۷)

اس حدیث پر امام دارمی نے یہ نقد کیا ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ اثر بطریقِ واہی روایت کیا جاتا ہے اور عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج نے عبیداللہ بن ابی رافع سے،انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کیا کہ حضرت علیؓ نے نبی کریم ﷺ کو رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرتے دیکھا،تو حضرت علیؓ اپنے فعل کو حضور ﷺ کے فعل پر کیسے ترجیح دے سکتے ہیں؟لیکن بات یہ ہے کہ حضرت علی کے اثر کی سند میں ابوبکر نہشلی ان لوگوں میں سے ہے،جن کی روایت سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا اور ان سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوتا جو دوسروں نے بیان نہ کیا ہو۔(الجوہر النقی:۲/۱۱۴)

اس نقد کا جواب یہ ہے کہ اوپر مذکور ہوا کہ کئی حضرات محدثین نے اس اثر کی تصحیح کی ہے ، رہا امام دارمی کا نقد کہ ابوبکر النہشلی نا قابل احتجاج ہیں یہ بات صحیح نہیں،علامہ ابن الترکمانی نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ابوبکر نہشلی سے اس کو کئی ثقات نے روایت کیا ہے ،جیسے ابن مہدی اور احمد ابن یونس وغیرہ ،اور ابوبکر نہشلی سے مسلم،ترمذی،نسائی وغیرہ نے تخریج کی ہے اور امام احمدؒ،اور ابن معین نے

ان کی توثیق کی ہے اور ابوحاتم نے ان کو ''شیخ صالح'' فرمایا، اور ذہبی نے کہا کہ رجل صالح ہیں، ابن حبان نے بلا دلیل ان میں کلام کیا ہے۔ (الجوہر النقی: ۱۱۴/۲)

پس یہ طریق کیسے واہی ہوسکتا ہے اور امام دارمی نے جو کہا کہ حضرت علیؓ نے نبی کریم ﷺ کو رفع یدین کرتے دیکھا، تو اس کی مخالفت کیسے کر سکتے ہیں؟ تو اس کے جواب میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ حضرت علی رسول اللہ ﷺ کی کس طرح مخالفت کر سکتے ہیں جبکہ انھوں نے خود آپ کو رفع یدین کرتے دیکھا ہے؟ اس کے باوجود جب حضرت علی نے خود رفع یدین نہیں کیا اور یہ بات آپ سے بھی صحیح سند سے ثابت ہوگئی تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی کے پاس بھی رفع یدین کی سنیت منسوخ ہے، لہذا آپ نے اس کو نہیں کیا۔ ورنہ اگر حضرت علی کے پاس آپ ﷺ سے ترک رفع یدین ثابت نہ ہوتا تو آپ اس کو کبھی ترک نہ کرتے اور جب صحیح طریق سے حضرت علی کا ترک رفع یدین ثابت ہوا تو اس سے نسخِ رفع ثابت ہوا۔ (الجوہر النقی: ۱۱۵/۲)

اور امام دارمی نے جو یہ کہا کہ ابوبکر نہشلی کے علاوہ کسی نے اس کو ذکر نہیں کیا، یہ بھی صحیح نہیں؛ کیونکہ امام محمدؒ نے محمد بن ابان سے اور انھوں نے عاصم بن کلیب سے اور انھوں نے کلیب سے اس کو اسی طرح روایت کیا ہے۔ (موطا محمد: ۹۰/۱)

اور محمد بن ابان کا لائق احتجاج ہونا اور حسن الحدیث ہونا فاتحہ خلف الامام کے تحت ہم بیان کر چکے ہیں، لہذا حضرت علی کی یہ روایت صحیح ہے۔

پس حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے ترک رفع یدین ثابت ہے، اور حضرت عثمانؓ کے بارے میں کوئی تصریح نظر سے نہیں گزری اور نہ ہی کسی نے ان کو رافعین میں شمار کیا ہے، اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے ترک رفع اوپر گزر چکا۔

اصحاب علی وابن مسعودؓ کا عمل

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت علی اور حضرت ابن مسعود کے اصحاب کے بارے میں بھی وارد ہے کہ وہ سب بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے، چنانچہ ابواسحاق کہتے ہیں کہ: '' **كان أصحاب عبد الله و أصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا في افتتاح الصلاة ، قال وكيع : ثم لا يعودون** '' (حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے اصحاب اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے مگر صرف افتتاح نماز کے وقت، امام وکیع نے اس روایت میں یہ بھی کہا دوبارہ نہیں کرتے تھے) (مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۲۶۷)

اس روایت کے بارے میں علامہ ابن الترکمانی نے کہا کہ " وهذا سند صحيح جليل " اور علامہ نیموی نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (الجوہر النقی:۲/۱۱۵)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی وحضرت عبداللہ بن مسعود کے شاگرد جو سینکڑوں کی تعداد میں تھے وہ سب رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور یہ سب تابعین کہلاتے ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی تابعین سے یہ ثابت ہے کہ وہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، چنانچہ عبدالملک بن ابجر نے کہا کہ میں نے امام شعبی، امام ابراہیم نخعی کو اور امام ابو اسحاق کو دیکھا کہ وہ سب رفع یدین نہیں کرتے تھے مگر صرف نماز کے افتتاح کے وقت۔ (طحاوی:۱/۱۶۴، ابن ابی شیبہ:۱/۲۱۴)

عبدالملک ابن ابجر نے حضرت عمر کا اثر بیان کرنے کے بعد جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے یہ بات بیان کی ہے، ہم نے اُسی جگہ بتایا تھا کہ امام طحاوی نے اس روایت کو صحیح کہا ہے، اور علامہ ابن حجر نے الدرایہ میں اس کے راویوں کو ثقہ کہا ہے اور

ابن الترکمانی نے الجوہر النقی میں ابن ابی شیبہ کی سند کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے۔اسی طرح علامہ نیموی نے فرمایا کہ یہ اثر صحیح ہے۔(الدرایۃ :۱/۱۵۲،الجوہر النقی :۲/۱۰۹، آثار السنن:۱۰۶)

اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ یہ ائمہ دین وھدی جو اپنے زمانے کے جلیل القدر فقہاء ومحدثین تھے رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

راویانِ رفع یدین کی تعداد پر کلام

اس بحث کے آخر میں مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے مولانا عبدالعزیز محدث رحیم آبادی کی کتاب ''حسن البیان'' کے حوالے سے علامہ زرقانی کا قول نقل کیا ہے کہ رفع یدین کی حدیث متواتر ہے،امام بخاریؒ نے جزءرفع یدین میں ذکر کیا ہے کہ رفع یدین کی حدیث سترہ صحابہ نے روایت کی ہے، حاکم نے اور ابن مندہ نے ذکر کیا کہ رفع یدین کے روایت کرنے والے لوگوں میں عشرۂ مبشرہ ہیں اور ہمارے شیخ ابوالفضل محدث نے ذکر کیا کہ انہوں نے رفع یدین کے راویوں کو ڈھونڈا تو پچاس صحابی اس کے راوی ٹھیرے۔(حدیثِ نماز:۱۵۳)

میں کہتا ہوں کہ مؤلف ''حدیث نماز'' کو معلوم ہونا چاہئے کہ امام بخاری کا یہ بیان جس کو آپ نے نقل کیا ہے،اس میں امام نے بہت مبالغہ سے کام لیا ہے،اس کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ پچاس کا عدد بیان کرنے میں اس موقع پر خلط ملط ہوا ہے، پچاس کا عدد صرف تکبیر اولی کے وقت رفع یدین کے بارے میں صحیح ہوسکتا ہے، نہ کہ تین موقعوں پر رفع یدین کے بارے میں ،اور ان میں بھی رکوع کے رفع یدین کی جو صحیح احادیث ہیں وہ بحث وتحقیق کے بعد صرف بارہ حدیثیں رہ جاتی ہیں۔(ملخص از معارف السنن:۲/۴۶۳)

اور جو یہ دعوے کیا ہے کہ عشرۂ مبشرہ سے رفع یدین وارد ہے، اس کے بارے میں امام ابن دقیق العید نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اس سلسلہ میں تمام حضرات عشرۂ مبشرہ سے شاید ثابت نہ ہو۔ علامہ عراقی نے اس کو نقل کر کے فرمایا کہ اسی لئے میرے والد نے اس بات کو صیغۂ تمریض (رُوِیَ) سے بیان کیا ہے (طرح التثریب: ۴۳۶/۲)

اور علامہ ہاشم سندھی نے بھی اپنے رسالہ "کشف الرین" میں اس کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ اس میں سے کوئی ایک حدیث بھی صحیح نہیں ہے چہ جائے کہ دس حضرات کی حدیث ثابت ہو اور بیہقی کی ایک روایت میں ابن عمرؓ سے آیا ہے مگر اس کی سند صحیح نہیں ہے، جو لوگ اس کی اور اس کے علاوہ دوسرے کی صحت کے مدعی ہوں ان پر اس کا بیان کرنا لازم ہے۔ (معارف السنن: ۴۶۵/۲، قلائد الازہار: ۲۱۶/۱)

معلوم ہوا کہ مؤلف نے جو نقل کیا ہے، یہ سب محض مبالغہ آرائی ہے، حقیقت سے اس کو کوئی تعلق نہیں، مؤلف نے محض رعب جمانے کے لئے بلا تحقیق اندھی تقلید کرتے ہوئے اس کو نقل کر دیا ہے۔

رفع یدین نہ کرنے والے صحابہ وتابعین

اس کے بعد مؤلف حدیث نماز نے پچاس صحابہ کرام کے نام لکھے ہیں، جن سے رفع یدین کی روایات آئی ہیں، مگر مؤلف نے یہ زحمت نہیں کی کہ ان احادیث کا درجہ بھی بیان کرتے اور ان پر محدثانہ بحث کر کے بے لاگ تبصرہ بھی فرماتے، اور اوپر معلوم ہو گیا کہ ان میں سے چند ہی روایات ثابت ہیں اور اتنی تو ترک رفع یدین کی روایات بھی ثابت ہیں، جیسا کہ تفصیل سے عرض کر چکا ہوں، لہذا دونوں کا پلہ تقریبا

برابر ہی ہے،اور یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہئے جس کی جانب حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نے اشارہ دیا ہے کہ ترکِ رفع یدین عدمی چیز ہے اس کی نقل و روایت زیادہ نہیں ہوا کرتی،اور رہا رفع یدین کا متواتر ہونا جیسا کہ امام بخاری کا دعوی ہے تو اس سلسلہ میں گزارش یہ ہے کہ اولاً تو اس دعوے میں کلام ہے ؛ کیونکہ رفع یدین کی حدیثوں پر تواتر کا اطلاق بہت مشکل ہے، بلکہ یہ احادیث اخبار آحاد کی قبیل سے ہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ عملی طور پر رفع یدین متواتر ہے تو جس طرح رفع یدین متواتر ہے اسی طرح ترک رفع یدین بھی عملاً متواتر طور پر ثابت ہے ۔(دیکھو معارف السنن:۴۶۶/۲)

اس کے ثبوت کے لئے کہ صحابہ و تابعین میں بے شمار حضرات رفع یدین نہیں کرتے تھے،ہم یہاں چند ثبوت پیش کرتے ہیں،جس سے ان لوگوں کے دعوی کا غلط ہونا معلوم ہو جائے گا جو یہ کہتے ہیں کہ کسی صحابی سے ترک رفع یدین ثابت نہیں۔

متعدد حضرات محدثین نے حضرت میمون مکی سے روایت کیا ہے کہ:

" أنه رأى عبد الله بن الزبير وصلى بهم يشير بكفيه حين يقوم و حين يركع وحين يسجد وحين ينهض للقيام فيقوم و يشير بيديه ، فانطلقت إلى ابن عباس فقلت : إني رأيت ابن الزبير يصلي صلاة لم أر أحداً يصليها ،فوصفت له هذه الإشارة ، فقال: إن أحببت أن تنظر إلى صلاة رسول الله ﷺ فاقتد بصلاة عبد الله بن الزبير.

(ابوداؤد:۱۰۵/۱،رقم الحدیث:۷۳۹،مسند احمد:۲۵۵/۱،معجم کبیر طبرانی:۱۳۳/۱۱)

یہ روایت اگرچہ کہ ضعیف ہے؛ کیونکہ میمون مکی مجہول شخص ہیں،کیونکہ ان سے روایت کرنے والے صرف ابو ہبیرہ ہیں،اور محدثین کی اصطلاح میں ایسے راوی کو جس سے صرف ایک ہی روایت کرنے والا ہو،مجہول کہتے ہیں،مگر یہاں ہم اس

روایت سے کسی مسئلہ شرعیہ پرنہیں بلکہ ایک تاریخی واقعہ پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اور تاریخی بات کے لئے ایسی روایت چل جاتی ہے،اور وہ بات یہ ہے کہ میمون مکی کہتے ہیں کہ میں نے کسی کو ایسی نماز یعنی رفع یدین والی نماز پڑھتے نہیں دیکھا، یہ میمون مکی تابعی ہیں،انھوں نے جب کسی کو رفع یدین کرتے نہیں دیکھا تو کیا مطلب ہوا کہ کم از کم انھوں نے جتنے صحابہ وتابعین کو دیکھا ان میں کوئی رفع یدین نہیں کرتا تھا ،حتی کہ ابن الزبیر کو رفع یدین کرتا ہوا دیکھا تو ان کو تعجب ہوا۔

اور امام ترمذی حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ:" وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين "(یہی بات اہل علم حضرات میں سے بہت سے صحابہ رسول اور تابعین کہتے ہیں)(سنن الترمذی:۱/۵۹)

اور محمد بن نصر مروزی نے علامہ ابن عبدالبر کے حوالے سے لکھا ہے کہ:" لا نعلم مصراً من الأمصار تركوا بأجمعهم رفع اليدين عند الخفض والرفع إلا أهل الكوفة "(ہم سوائے اہل کوفہ کے شہروں میں سے کسی شہر کو نہیں جانتے کہ وہاں کے سب کے سب لوگوں نے جھکتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کو ترک کیا ہو)(التعلیق الممجد :۹۱،معارف السنن:۲/۴۶۰)

اس عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تمام اسلامی شہروں میں رفع یدین کرنے اور نہ کرنے والے دونوں قسم کے لوگ تھے سوائے کوفہ کے کہ وہاں کے تمام رفع یدین نہیں کرتے تھے،اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر شہر میں دونوں طرح نماز پڑھنے والے تھے اور کوفہ میں سب کے سب ایک بات پر قائم تھے کہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

کیا یہ ترک رفع یدین پر عملی تواتر نہیں ہے، اور کوفہ میں اس زمانے میں بڑے بڑے صحابہ و بڑے بڑے تابعین اور ان کا ایک جم غفیر موجود تھا۔

امام عجلی نے " معرفة الثقات" میں لکھا ہے کہ : " نَزَلَ بالكوفة ألف وخمس مأئة من أصحاب النبى ﷺ ونَزَلَ قرقيسيا (وهو ثغرمن ثغور الكوفة) ستُّمائةٍ من أصحاب النبي ﷺ " (کوفہ میں ایک ہزار پانچسو صحابہ نے قیام کیا تھا اور قرقیسیا نامی کوفہ کی سرحد میں چھ سو صحابہ نے قیام کیا) (معرفة الثقات :۴۴۸/۲)

اور کوفہ میں قیام پذیر ہونے والے صحابہ میں سے عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، الحسن بن علی، سعد بن ابی وقاص، ولید بن عقبہ، خباب بن ارت، عمار بن یاسر، شدّاد بن الهاد، ابو الطفیل بن عمرو، حذیفہ بن الیمان، مغیرہ بن شعبہ، وغیرہ حضرات ہیں ۔(الطبقات لابن خیاط :۱۲۶/۱ و مابعدہ، والطبقات لابن سعد :۵/۶ ومابعدہ)

امام احمد نے اپنی کتاب "العلل ومعرفة الرجال" میں ابن سیرین سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ :أدركتُ بالكوفة أربعةَ آلاف يَطْلُبُون العلمَ " (میں نے کوفہ میں چار ہزار لوگوں کو طلب علم میں مصروف دیکھا (العلل ومعرفة الرجال:۴۴۹/۲)

اور امام رامہرمزی و امام سیوطی نے نقل کیا ہے کہ امام محمد بن سیرین نے فرمایا کہ " قدمت الكوفة وبها أربعة آلاف يطلبون الحديث" (میں کوفہ گیا تو وہاں چار ہزار افراد علم حدیث کی تحصیل میں مصروف تھے)(المحدث الفاصل :۱/ ۴۰۸، طبقات الحفاظ :۲۷/۱، تدریب الراوی :۲۲۷/۲)

ان حوالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کوفہ میں اس دور میں صحابہ وتابعین کا ایک جم غفیر موجود تھا، اگر کوفہ کے سب لوگ ترک رفع یدین پر متفق تھے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہزاروں صحابہ و ہزاروں تابعین رفع یدین نہیں کرتے تھے، پھر کوفہ کے علاوہ دیگر شہروں اور علاقوں میں بھی رفع یدین نہ کرنے والے موجود تھے جیسا کہ مروزی کی روایت سے معلوم ہوا، اس طرح بے شمار صحابہ وتابعین اور بعد کے دوروں میں علماء وائمہ ترک رفع یدین کے قائل و فاعل رہے ہیں۔ کیا یہ کافی ثبوت نہیں کہ صحابہ وتابعین وائمہ میں سے رفع یدین نہ کرنے والے موجود تھے؟

امام بخاریؒ کے ایک دعوی پر نظر

یہاں مؤلف ''حدیث نماز'' نے امام بخاری کے ''جزء رفع الیدین'' سے ان کا یہ دعوی نقل کیا ہے کہ کسی صحابی سے بھی ترکِ رفع یدین ثابت نہیں۔ (حدیث نماز:۱۵۴)

راقم کہتا ہے کہ امام بخاری کا یہ دعوی محض مبالغہ اور بدیہی البطلان ہے؛ کیونکہ جیسا کہ گذشتہ صفحات سے معلوم ہوا، متعدد حضرات صحابہ سے یہ ثابت ہے، اس کے بعد امام بخاری کے اس دعوی کی طرف کسی توجہ و دھیان کی ضرورت نہیں اور اس کو مبالغہ آرائی پر محمول کرنا چاہئے۔ اور امام بخاری نے اس دعوے پر جن دلائل سے استدلال کیا ہے وہ یا تو خود کوئی مضبوط نہیں ہیں، یا دعوے پر دلالت نہیں کرتے، مثلاً:

(۱) انھوں نے ایک روایت حضرت حسن بصری سے نقل کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ صحابۂ کرام کے ہاتھ گویا پنکھے تھے، کہ وہ جب رکوع کرتے اور رکوع سے اپنے سر اٹھاتے رفع یدین کرتے تھے۔ (جزء رفع الیدین:۲۱)

مگر یہ روایت ضعیف ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں سعید بن ابی عروبہ راوی

اختلاط زدہ ہونے کی وجہ سے ضعیف ہیں، ابوحاتم نے اسی لئے کہا کہ اختلاط سے پہلے یہ ثقہ تھے، اور ازدی نے کہا کہ ان کو بدترین اختلاط ہوگیا تھا، اسی طرح ابن حبان وغیرہ نے بھی کہا ہے کہ ان کو اختلاط ہوگیا تھا اور آخری پانچ سال یا نو سال اسی حالت میں گزرے۔ (تہذیب التہذیب: ۵۷/۴)

مگر یہ علت اس طرح مندفع ہوسکتی ہے کہ ان سے یہ روایت نقل کرنے والے یزید بن زریع ہیں، اور انھوں نے سعید سے قبل الاختلاط سنا ہے، لہذا ان کا سماع صحیح ہے۔ لیکن اس میں ضعف کی ایک اور وجہ ہے، وہ یہ کہ اس کو سعید بن ابی عروبہ نے حضرت قتادہ سے روایت کیا ہے اور قتادہ نے حضرت حسن بصری سے، اور اس روایت میں قتادہ نے ''عن'' سے روایت کیا ہے، جبکہ حضرت قتادہ میں تدلیس کی عادت تھی۔ (تہذیب التہذیب: ۳۱۸/۸)

اور تدلیس کرنے والا جب تک سماع وتحدیث کی صراحت نہ کرے اس کی روایت قابل اعتبار نہیں ہوتی، جیسا کہ محدثین کا اصول ہے۔ لہذا یہ روایت ضعیف ہے۔

(۲) امام بخاری نے ایک روایت حمید بن ہلال سے نقل کی کہ انھوں نے کہا کہ صحابہ جب نماز پڑھتے تو ان کے ہاتھ کانوں تک ہوتے گویا کہ وہ پنکھے ہیں۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ حضرت حسن اور حمید بن ہلال نے کسی ایک صحابی کا بھی اس سے استثناء نہیں کیا۔ (جزء رفع الیدین: ۲۱)

اس میں صحابہ کا رفع یدین کرنا تو مذکور ہے، مگر محل رفع مذکور نہیں کہ یہ کس وقت کا رفع یدین ہے اور ظاہر یہی ہے کہ اس سے مراد وہ رفع یدین ہے جو سب کے نزدیک سنت ہے یعنی تکبیر اولی کا رفع یدین، لہذا اس سے رکوع کے رفع یدین پر

استدلال خام ہے۔

(۳)امام بخاری نے ایک حدیث حضرت وائل بن حجر سے روایت کی کہ جس میں انھوں اپنی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضری کا ذکر کیا ہے اور آپ کی نماز کا جو طریقہ دیکھا اس کا ذکر کیا ہے، پھر اپنی دوسری دفعہ حاضری کا ذکر کرتے ہوئے صحابہ کے بارے میں کہا کہ اس حاضری کے بعد میں ایک زمانے میں تھا کہ صحابہ پر کپڑے موٹے تھے، کپڑوں کے نیچے سے ہی ان کے ہاتھ حرکت کرتے تھے۔(جزء رفع الیدین:۲۱)

اس میں بھی حضرت وائل نے کوئی صراحت نہیں کی ہے کہ یہ رفع یدین رکوع کے وقت کا تھا، بلکہ ابو داود کی روایت میں انھوں نے اس کے برخلاف یہ صراحت کی ہے کہ ان کی دوسری مرتبہ حاضری کے موقعہ پر انھوں نے جو دیکھا تھا وہ صحابہ کرام کا تکبیر اولی کے وقت کا رفع یدین تھا، لیجئے ان کے الفاظ ملاحظہ کیجئے۔وہ کہتے ہیں کہ:" ثم أتيتهم فرأيتهم يرفعون أيديهم إلى صدورهم في افتتاح الصلاة "(میں پھر ان کے یہاں آیا تو میں نے ان کو دیکھا کہ وہ حضرات نماز کے شروع میں اپنے ہاتھ اپنے سینوں تک اٹھاتے ہیں)(ابوداؤد:۱/۱۰۵)

لہذا یہ استدلال بھی ناقص ہے۔معلوم ہوا کہ امام بخاری نے تمام صحابہ کرام کے رکوع کے وقت رفع یدین کرنے کے سلسلہ میں کسی مضبوط و بے غبار دلیل سے استدلال نہیں کیا ہے۔

رفع یدین کا ثواب

مؤلف حدیث نماز نے'' رفع یدین کا ثواب '' کا عنوان قائم کر کے لکھا کہ:

''علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ابن عبد البر سے منقول ہے کہ حضرت ابن عمر سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ رفع یدین نماز کی

زینت ہے، ہر ایک رفع یدین پر دس نیکیاں ملتی ہیں (یعنی) ہر انگلی پر ایک نیکی ہے۔اس حساب سے دو رکعت میں رفع یدین کرنے پر پچاس نیکیاں اور زیادہ ملیں گی، اور چار رکعت میں پوری ایک سو نیکیاں زائد لکھی جائیں، ....پھر لکھا کہ..................اتنا ثواب بتاؤ کس کو ملا رفع یدین کرنے والوں کو یا ترک کرنے والوں کو؟۔'' (حدیث نماز:۱۵۶)

راقم کہتا ہے کہ اولاً تو اس کی سند کا کوئی اتا پتا نہیں کہ کیا ہے اور کیسی ہے؟ دوسرے یہ مؤلف کے قصورِ فہم کا نتیجہ ہے کہ اس کو رکوع کے رفع یدین پر محمول کیا ہے حالانکہ اس کی کوئی دلیل نہیں؛ کیونکہ یہاں ابن عمر کی مراد تکبیر اولی کی رفع یدین بھی ہوسکتی ہے، اور خود علامہ عینی نے اس اثر کو تکبیر اولی کی رفع یدین ہی کے بیان میں ذکر کیا ہے، اسی طرح علامہ زرقانی نے شرح مؤطا میں اس کو تکبیر اولی کے مسئلہ کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔ (دیکھو عمدۃ القاری:۴/۳۷۹، شرح الزرقانی:۱/۲۲۸)

اور اس کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ وہ خود اس رکوع والے رفع یدین کے قائل و فاعل نہیں تھے، جیسا کہ اوپر تحقیق گزری ہے، تیسرے اگر مؤلف کے نزدیک مطلق رفع یدین پر ثواب ہے تو کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ سجدے کو جاتے اور اس سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کرو کہ ثواب زیادہ ملے اور اس کی حدیث ثابت بھی ہے اور دس صحابہ سے ثابت ہے، نیز ہر دو رکعت کی ابتداء میں بھی رفع یدین کرو کہ یہ بھی بعض روایات میں ہے، مگر جب اس کے قائل و فاعل کو اس لئے ثواب نہیں ملتا کہ اس کی سنت ثابت نہیں تو اگر رکوع کا رفع یدین بھی سنیت نہیں ہے جیسا کہ صحابہ کے ایک جم غفیر کے ترک رفع یدین سے ظاہر ہے تو اس کو کرنے میں کیوں ثواب ہو؟ الغرض اس اثر سے رکوع کا رفع یدین مراد لینا محل کلام ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس سلسلہ میں ایک اثر حضرت عقبہ بن عامرؓ سے بھی

روایت کیا گیا ہے، چنانچہ امام طبرانی نے اپنی سند کے ساتھ مشرح بن عاھان سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے سنا، وہ کہتے تھے کہ ہر ایک اشارہ پر جو آدمی اپنے ہاتھ سے نماز میں کرتا ہے ہر ایک انگلی کے بدلے ایک نیکی یا ایک درجہ لکھا جاتا ہے۔ (معجم کبیر: ۱۷/۲۹۷، مجمع الزوائد: ۲/۱۰۳)

اس کی سند کو اگر چہ زرقانی نے شرح مؤطا میں اور علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں حسن کہا ہے لیکن یہ بات قابل اشکال ہے؛ کیونکہ اس میں ایک تو ابن لہیعہ راوی ہیں جن کو بہت سے محدثین نے ضعیف کہا ہے، اور خود علامہ ہیثمی نے کئی جگہ ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسرے اس کو حضرت عقبہ سے روایت کرنے والے مشرح بن عاھان ہیں جن کی بعض حضرات نے توثیق کی ہے، مگر امام ابن حبان نے کہا ہے کہ یہ حضرت عقبہ سے منکر روایات بیان کرتے ہیں جن کی متابعت نہیں کی جاتی ۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ جب وہ تنہا ہوں تو ان کی روایت ترک کردی جائے ۔ اور عقیلی نے موسی بن داؤد سے نقل کیا کہ یہ حجاج بن یوسف کے لشکر کے ساتھ ان لوگوں میں تھے جنھوں نے حضرت ابن الزبیر کا محاصرہ کیا تھا، اور کعبہ پر منجنیق سے تیر پھینکے تھے۔ (تہذیب التہذیب: ۱۰/۱۴۱، ضعفاء العقیلی: ۴/۲۲۲)

اور ظاہر ہے کہ ایسا شخص قابل اعتماد کیسے ہوسکتا ہے؟ پھر یہ روایت بھی حضرت عقبہ ہی سے ہے جس کا منکر ہونا ابن حبان کے کلام سے ظاہر ہے۔

اور اگر اس سے صرف نظر کی جائے تو بھی اس سے یہ کہیں ثابت نہیں کہ حضرت عقبہ نے رکوع کے رفع یدین کے بارے میں کہا ہے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ تکبیر اولی کے رفع یدین کے بارے میں ہو۔ الغرض مؤلف حدیث نماز کا اس جگہ اس کو پیش کرنا بے تکی بات ہے۔

رفع یدین کا یہ معرکۃ الآراء مسئلہ الحمدللہ یہاں اختتام کو پہنچا۔

۞ رکوع وسجدے وقومہ وجلسہ کا حکم اوران کی دعائیں ۞

قیام وقرأت کے بعد رکوع کیا جاتا ہے اوراس کے بعد قومہ پھر سجدہ ،علماء احناف کے یہاں رکوع کے بعد قومہ اورایک سجدے کے بعد جلسہ واجب ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اوراسی پرفتوی ہے،اورعلامہ عبدالحی لکھنوی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک بھی صحیح یہی ہے،ان کی عبارت ملاحظہ کیجئے ،وہ لکھتے ہیں کہ:

"واختار المحققون من المتأخرين وجوب القومة والجلسة مع وجوب الطمانينة فيهما أيضاً عند ابى حنيفة و محمد ، وهو الأصح بالنظر الدقيق "(متأخرین میں سے محقق حضرات نے ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک قومہ اورجلسہ اوران دونوں میں اطمینان کے واجب ہونے کواختیار کیا ہے،اوریہی قول نظر دقیق میں اصح ہے)(السعایہ شرح شرح الوقایہ:۱۴۱/۲)

الغرض قومہ وجلسہ اوران دونوں کے درمیان سکون واطمینان علماء حنفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اوریہی ان کا اصح قول ومسلک ہے؛ کیونکہ دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے۔

اورپھران مواقع پراحادیث میں دعائیں پڑھنے کی تعلیم ہے ،اور رکوع وسجدے میں پڑھنے کی متعدد دعائیں واذکاراحادیث میں وارد ہوئی ہیں،اور ہمارے یہاں اختیار ہے کہ جودعائیں واذکاراحادیث میں وارد ہوئے ہیں ان میں سے جو چاہے پڑھ سکتا ہے ، البتہ ہمارے نزدیک رکوع میں" سُبُحَانَ رَبِّیَ الُعَظِیُمِ " پڑھنااورسجدے میں" سُبُحَانَ رَبِّیَ الُأَعُلٰی " پڑھنااولی ہے؛ کیونکہ نبی کریم ﷺ

نے اس کا حکم فرمایا ہے اور خود بھی اس پر عمل کیا ہے۔

چنانچہ حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب آیت:" ﴿فسبح باسم ربک العظیم﴾ نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "اجعلوها فی رکوعکم "(کہ اس کو اپنے رکوع میں داخل کرلو) اور جب آیت:" سبح اسم ربک الأعلی" نازل ہوئی تو فرمایا کہ:" اجعلوها فی سجودکم"(کہ اس کو اپنے سجدے میں داخل کرلو) (ابو داؤد:۱/۱۲۶، ابن ماجہ:۱/۶۳، مسند احمد:۴/۱۵۵، مستدرک:۱/۳۴۷، طحاوی:۱/۱۶۹)

امام طحاوی نے اسی کے مثل حضرت علی سے بھی روایت کیا ہے اور امام عینی نے طحاوی کی شرح "نخب الافکار" میں طحاوی کی ان روایات کو صحیح قرار دیا ہے۔ (نخب الافکار:۲/۶۷۹-۶۸۰)

اس سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں ان دعاؤں کے پڑھنے کا حکم اللہ کے رسول ﷺ نے دیا تھا، اور اسی کے ساتھ خود آپ کا اپنی نماز میں ان دعاؤں کو پڑھنا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک رات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھا تو آپ نے رکوع میں " سُبْحَانَ رَبِّیَ الْعَظِیْم " پڑھا اور سجدے میں " سُبْحَانَ رَبِّیَ الْأَعْلٰی " پڑھا۔ (طحاوی:۱/۱۶۹)

یہ حدیث امام طحاوی نے دو طرق سے روایت کی ہے جن میں سے ایک کو امام عینی نے صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، نیز اس حدیث کو امام طحاوی کے علاوہ ترمذی، ابوداود، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اپنی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ (نخب الافکار:۲/۶۸۱، ترمذی:۱/۶۱، ابوداود:۱/۱۲۷، نسائی:۱/۱۲۷، ابن ماجہ:۱/۶۳، احمد:۵/۳۸۲)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں رسول اللہ ﷺ نے " سُبْحَانَ

رَبِّیَ الْعَظِیْمِ ‘‘اور’’ سُبْحَانَ رَبِّیَ الْأَعْلٰی ‘‘پڑھنے کا حکم بھی دیا ہے اور خود آپ بھی یہی پڑھتے تھے، لہذا علماء حنفیہ نے اسی کو افضل قرار دیا ہے۔

اور رہا قومہ تو احادیث میں اس میں :’’ اَللّٰھُمَّ رَبَّنَا وَلَکَ الْحَمدُ ‘‘پڑھنے کا ذکر آیا ہے اور یہ بھی متعدد الفاظ کے ساتھ ثابت ہے اور ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جا سکا ہے۔

پھر جس طرح قومہ میں دعاء ہے اسی طرح جلسہ میں بھی دعاء احادیث میں آئی ہے ،مثلاً حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ :’’کَانَ النَّبِيُّ ﷺ یَقُوْلُ بَیْنَ السَّجْدَتَیْنِ : اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِيْ وَ عَافِنِيْ وَاھْدِنِيْ وَارْزُقْنِيْ ‘‘ (رسول اللہ ﷺ دو سجدوں کے درمیان یہ دعاء پڑھتے تھے :(جس کا ترجمہ یہ ہے): اے اللہ ! میرے گناہ بخش دے ، رحم فرما دے اور عافیت عطاء کر دے اور ہدایت دے اور رزق عطاء فرما دے)۔(ابوداؤد:۱/۱۲۳،ترمذی ،۱/۶۳،ابن ماجہ:۱/۶۴، مسند احمد:۱/۳۱۵،مستدرک:۱/۳۹۳)

مگر احناف ان کو نوافل اور حالتِ انفراد پر محمول کرتے ہیں ،کیونکہ جماعت کی نماز میں حکم ہے کہ نماز میں تخفیف کی جائے اور مقتدیوں کی رعایت کی جائے اس لئے یہ اذکار و دعائیں اس وقت پڑھی جائیں جب آدمی یا تو نوافل پڑھ رہا ہو یا اس وقت جب وہ تنہا نماز پڑھ رہا ہو،اور اس وقت ان کے التزام میں کوئی حرج نہیں ہے۔(شامی:۱/۵۰۹)(واللہ اعلم)

رکوع وسجدے کی دعاؤں کا درجہ

اب رہا یہ سوال کہ یہ رکوع اور سجدہ کی دعائیں ضروری ہیں کہ ان کے ترک سے نماز نہ ہوتی ہو؟ یا سنت ہیں کہ نماز تو ہو جاتی ہے مگر خلاف سنت ہونے کی وجہ سے

ناقص ہوتی ہے؟ مؤلف حدیث نماز نے اس مسئلہ کو بھی چھیڑا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

''اطمینان سے سجدہ کر کے دعائیں پڑھنا ضروری ہے، جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ رکوع وسجدہ میں پڑھنا ضروری نہیں وہ بالکل غلط ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حمد و تسبیح اور قرآن پڑھنے کو نماز کہا ہے، اگر ہم رکوع و سجدہ میں دعائیں اور تسبیحات نہ پڑھیں تو وہ نماز کہاں ہے، وہ تو صرف ٹکریں ہیں۔'' (حدیثِ نماز:۱۶۱)

مگر مؤلف حدیث نماز نے یہ بیان نہیں کیا کہ ''ضروری'' کے لفظ سے ان کا مقصود کیا ہے، آیا یہ کہ اس کا پڑھنا نماز میں ضروری ہے کیونکہ سنت ہے یا یہ کہ اس کا پڑھنا فرض ہے کہ ترک موجبِ بطلان ہے؟ اگر ضروری کے معنی ''فرض'' کے ہیں اور یہ مقصود ہے کہ ان دعاؤں کے چھوڑ دینے سے نماز ہی نہیں ہوتی تو یہ مسلک جمہور کے خلاف ہے، کیونکہ جمہور علماء وفقہاء کا مسلک یہ ہے کہ یہ دعائیں سنت ہیں، لیکن اگر کوئی ان کو چھوڑ دے تو نماز ہو جاتی ہے فاسد نہیں ہوتی، ہاں ناقص ہوتی ہے۔

صاحب عون المعبود لکھتے ہیں کہ:"وإلى إيجاب ذلك ذهب إسحاق بن راهويه ،ومذهب أحمد قريب منه ، وقد روي عن الحسن البصري نحو من هذا، فأما عامة الفقهاء مالك وأصحاب الراي والشافعي فإنهم لم يرو ا تركه مفسداً للصلاة "(ان دعاؤں کے واجب ہونے کی طرف اسحاق بن راہویہ گئے ہیں اور امام احمد کا مذھب بھی اسی کے قریب ہے اور حضرت حسن بصری سے بھی اسی جیسی بات نقل کی گئی ہے، رہے جمہور فقہاء امام مالک، اصحاب الرائے اور امام شافعی تو وہ ان کے چھوڑنے کو مفسد نماز نہیں سمجھتے) (عون المعبود: ۸۵/۳)

اور اسی طرح علامہ محمد بن اسماعیل الصنعانی نے ''سبل السلام شرح بلوغ

المرام''میں لکھا کہ ان دعاؤں کے وجوب کی طرف احمد بن حنبل اور محدثین کی ایک جماعت گئی ہے اور جمہور نے کہا کہ مستحب ہے۔(سبل السلام:۱/۱۷۸)

بہر حال احناف اور جمہور علماء وائمہ کہتے ہیں کہ ان دعاؤں کا پڑھنا ضروری ہے کیونکہ سنت ہے اور اس کا تارک قابلِ ملامت ہوگا، مگر ترک سے بطلانِ صلوۃ کا حکم نہیں کہا جائے گا۔لہذا اس جمہور کے مسلک پر مؤلف کا اعتراض بے جا و بے محل ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک احادیث میں وارد امر کا صیغہ استحباب پر محمول ہے

سجدہ کا طریقہ

سجدہ کا طریقہ کیا ہے؟ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ سجدے میں سات اعضاء زمین پر رکھے جاتے ہیں، اور احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے، چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:'' **أمرتُ أن أسجد على سبعة أعظم : على الجبهة ، واليدين ، والركبتين ، وأطراف القدمين** ''(مجھے حکم دیا گیا کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں: پیشانی پر، دونوں ہاتھوں پر، دونوں گھٹنوں پر، اور دونوں قدموں کے کناروں پر)(بخاری:۱/۱۱۲، مسلم:۱/۱۹۳)

اس لئے سب علماء کے نزدیک سنت طریقہ سجدے کا یہی ہے کہ ان اعضاء پر سجدہ کیا جائے، بلکہ علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان سات اعضاء کا سجدے میں زمین پر رکھنا واجب ہے، امام شامی نے اس سلسلہ میں طویل کلام کے بعد مختلف اقوال میں سے اسی قول کو راجح کہا ہے۔(ردالمحتار:۱/۴۹۹)

ہاں امام ابوحنیفہ سے ایک قدیم قول یہ منقول ہے کہ اگر کوئی بلا عذر بھی صرف پیشانی کے بجائے ناک زمین پر رکھدے گا تو سجدہ ادا ہوجائے گا، مؤلف حدیث نماز نے امام صاحب کا نام لئے بغیر اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: یہ

سات ہڈیاں جب تک زمین سے نہیں لگتیں سجدہ باطل ہے اور اس حدیث کے پیش نظر ان لوگوں کا قول بھی باطل ہے جو کہتے ہیں کہ صرف ناک کی ڈنڈی زمین پر ٹک جائے تو سجدہ ہو جائے گا، ایسا سجدہ رسول اللہ ﷺ نے نہیں بتایا۔(حدیث نماز:۱۶۲)

مگر ہم مؤلف کے علم میں اس سلسلہ کی چند باتیں لانا چاہتے ہیں: ایک تو یہ کہ امام صاحب نے جو یہ فرمایا تھا کہ صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز ہے تو اس میں آپ کے ساتھ سلف صالحین میں سے ابن سیرین وطاوس بھی ہیں، یہ حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ناک پر اکتفاء کرنا جائز ہے، اس کا ذکر علامہ عینی نے شرح ہدایہ میں کیا ہے، اور عمدۃ القاری میں ان دو حضرات کے ساتھ امام ابن جریر کا نام بھی ذکر کیا ہے۔ اور امام نووی اور قاضی عیاض مالکی نے اپنی اپنی شرح مسلم میں یہی قول امام مالک کے اصحاب میں سے ابن القاسم کا ذکر کیا ہے۔(البنایہ شرح ہدایہ:۲/۲۳۹، عمدۃ القاری: ۳/۱۵۵، شرح مسلم نووی:۱/۱۹۳، اکمال المعلم:۳/۴۰)

دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحب کے کلام میں یہاں جائز کے معنی یہ ہیں کہ سجدہ ادا ہو جائے گا، یہ نہیں کہ ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے، بلکہ خود امام صاحب نے اس صورت کو مکروہ قرار دیا ہے جس کی تصریح امام سرخسی کی مبسوط میں موجود ہے، امام سرخسی کہتے ہیں کہ: وإن سجد على الأنف دون الجبهة جاز عند أبي حنيفة ويكره ولم يجز عند أبي يوسف ومحمد "(اگر کسی نے پیشانی چھوڑ کر ناک پر سجدہ کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے مگر مکروہ ہے، اور امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے)(المبسوط:۱/۳۴)

اسی طرح متعدد کتب فقہ میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ جائز ہونے کے باوجود یہ بات مکروہ ہے کہ صرف ناک پر اکتفاء کیا جائے۔(دیکھو الدر المختار مع شامی

:۱/۴۹۸، البحر الرائق:۱/۳۱۸)

تیسرے یہ کہ اس قول سے امام صاحب نے بعد میں رجوع کرلیا تھا، اور اب آپ کا بھی وہی قول ہے جو جمہور علماء کا ہے کہ صرف ناک رکھنے سے سجدہ جائز نہیں ہوگا، علامہ حصکفی نے ''الدرالمختار'' میں لکھا ہے کہ پیشانی اور ناک میں سے ایک پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے اور امام ابو یوسف و امام محمد نے بلا عذر ناک پر اکتفاء کرنے سے منع کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ کا اسی قول کی جانب رجوع بھی ثابت ہو چکا ہے اور اسی بات پر فتوے بھی ہے، اور امام شامی اسی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ: شرح ملتقی میں مصنف ''الدرالمختار'' نے لکھا ہے کہ اسی قول کی جانب امام کا رجوع ثابت ہے، جیسا کہ شرنبلالی کی کتاب میں البرہان سے نقل کیا ہے اور اسی پر فتوی ہے جیسا کہ مجمع اور اس کی شروحات میں اور الوقایہ اور اس کی شروحات، اور الجوہرہ اور صدر الشریعہ اور عیون، اور نھر وغیرہ کتب میں ہے۔ (شامی:۱/۴۹۸)

جب امام صاحب نے اس سے رجوع کرلیا تو اس کا حوالہ دینا ایک بے تکی اور فضول بات ہے، کیونکہ اس قول کی حیثیت اب ایسی ہے جیسے کوئی منسوخ بات ہو، اس کا حوالہ اب نہیں دیا جاسکتا۔

اسی کے ساتھ ایک اور بات بھی ہم بتا دینا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ امام صاحب نے جو بات کہی اس سے اگر چہ آپ نے اس لئے رجوع کرلیا کہ ناک پر اکتفاء نہ کرنے کے سلسلہ میں دلائل قوی ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ناک پر اکتفاء کی بات آپ نے بے دلیل کہہ دی تھی، بلکہ آپ نے اس کو بھی دلائل ہی کی بنیاد پر کہا تھا، اور آپ کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ امام مسلم نے اسی حدیث میں جو اوپر سات اعضاء پر سجدے کے بارے میں ذکر کی گئی ہے ایک بات یہ بھی نقل وروایت کی

ہے کہ آپ ﷺ نے جب یہ کہا کہ سات اعضاء پر سجدہ کا حکم دیا گیا ہے، ان میں سے ایک ''**الجهبة**'' ہے، تو یہ کہتے ہوئے: ''**أشار بيده على أنفه**'' (آپ نے اپنی ناک کی جانب اشارہ کیا) (مسلم: ۱/۱۹۳)

اس میں اللہ کے نبی ﷺ نے ''**الجبهة**'' کی تفسیر ''ناک'' سے کی ہے جس سے یہ مطلب بھی نکل سکتا ہے کہ سات اعضاء میں سے ایک عضو جس پر سجدہ کرنا چاہئے ''ناک'' ہے۔ لیجئے امام حدیث وفقہ قاضی عیاض اسی حدیث کے تحت اپنی کتاب ''اکمال المعلم شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں کہ: '' وقد يحتج بذلك من يجعلهما كالعضو الواحد وأن أحدهما يجزى عن الآخر كما يجزى وضع بعض الجبهة ولا يلزم استيعابها وهو قول أبي حنيفة في رواية عنه وحكي عن ابن القاسم من أئمتنا '' (اس سے ان لوگوں نے حجت پکڑی ہے جو پیشانی اور ناک دونوں کو ایک عضو قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ان میں سے ایک دوسرے کی بجائے کافی ہوجاتا ہے، جیسے پیشانی کا بعض حصہ زمین پر رکھنا کافی ہوجاتا ہے اور پوری پیشانی رکھنا لازم نہیں، یہی ابوحنیفہ کا ایک روایت میں قول ہے اور ہمارے ائمہ یعنی مالکی ائمہ میں سے ابن القاسم سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے) (اکمال المعلم: ۳/۴۰)

اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کا مدار بھی دلیل پر ہے اور وہ دلیل مسلم کی صحیح حدیث ہے، لہذا مؤلف کا اس کو بیک جنبش قلم باطل کہہ دینا تجاوز و جرأت بے جا ہے

سجدے میں جانے کی کیفیت

قیام وقرأت ورکوع کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے، اور سجدے میں جانے کی کیفیت میں دو طرح کی روایات وارد ہوئی ہیں، مؤلف حدیث نماز نے ''حاشیہ'' پر بیان کیا ہے کہ

''قومہ میں سے سجدہ میں جاتے وقت زمین پر پہلے ہاتھ ٹیکے یا گھٹنے؟اس کے متعلق دونوں طرح کی روایتیں ہیں،ابوداود،نسائی،ترمذی،ابن ماجہ اور دارمی میں حضرت وائل کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ پہلے گھٹنے ٹیکتے تھے۔ابوداؤد،نسائی اور دارمی میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے اونٹ کی طرح پاوں ٹیکنے سے منع فرمایااور فرمایا کہ اپنے ہاتھ زمین پر پہلے رکھے۔حضرت امام بخاریؒ اسی کے قائل ہیں اور زمین پر ہاتھ پہلے ٹیکنے کے لئے ابن عمرؓ کا اثر بھی لائے ہیں۔عام اہل حدیث بھی پہلے ہاتھ ٹیکتے ہیں۔ بہر حال دونوں طرح جائز ہے۔(حدیث نماز:۱۶۴)

راقم کہتا ہے کہ دونوں طریقے ہمارے یہاں بھی جائز ہیں مگر افضل و بہتر یہ ہے کہ پہلے گھٹنے ٹیکے اور پھر ہاتھ زمین پر رکھے،اور یہی مسلک جمہور علماء کا ہے۔ چنانچہ امام ترمذی نے اپنی سنن میں صراحت فرمائی ہے کہ:" أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ يَرَوْنَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ"(اکثر علماء اس کے قائل ہیں کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھے)(ترمذی:۱/۶۱)

اور علامہ عینی نے لکھا ہے کہ امام ثوری ، امام نخعی،امام ابو حنیفہ،امام ابو یوسف،امام محمد،امام شافعی،اور اصح قول کے مطابق امام احمد اور مسلم بن یسار اسی کے قائل ہیں،یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ ہاتھوں کے رکھنے سے پہلے گھٹنے رکھے، اور یہی بات حضرت عمر بن الخطاب سے بھی روایت کی گئی ہے۔(نخب الافکار: ۳/۶۶)

اور قاضی شوکانی ''نیل الاوطار'' میں اور علامہ شرف الدین عظیم آبادی ''عون المعبود'' میں لکھتے ہیں کہ: جمہور علماء اسی طرف گئے ہیں اور قاضی ابوالطیب نے

عامۃ الفقہاء سے اسی کو نقل کیا ہے، اور ابن المنذر نے اس کو حضرت عمر، امام نخعی، مسلم بن یسار، سفیان ثوری، امام احمد، اسحاق بن راہویہ، اور اصحاب الرائے سے نقل کیا ہے۔ (نیل الاوطار: ۲۸۲/۲، عون المعبود: ۴۸/۳)

اور ان حضرات کی دلائل یہ ہیں:

(۱) حضرت وائل بن حجرؓ کہتے ہیں کہ: "**رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه و إذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه** "(میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نے سجدہ کیا تو اپنے گھٹنوں کو اپنے ہاتھوں سے پہلے رکھا اور جب کھڑے ہوئے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں سے پہلے اٹھایا۔ (ترمذی: ۶۱/۱، طحاوی: بوداود: ۱۲۲/۱، نسائی: ۱۲۳/۱، بیہقی: ۱۴۲/۲)

اس حدیث کو امام عینی نے ''نخب الافکار'' میں صحیح قرار دیا ہے، اور ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ علامہ خطابی نے کہا کہ یہ حدیث ابو ہریرہ کی حدیث سے اصح ہے۔ (نخب الافکار: ۶۹/۳، فتح الباری: ۲۹۱/۲، المغنی: ۳۰۳/۱)

اس حدیث کو بعض محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس کی سند میں یزید بن ہارون نامی راوی اس کو اپنے استاذ شریک سے روایت کرنے میں تنہا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شریک بھی اس کو اپنے استاذ عاصم سے روایت کرنے میں متفرد ہے اور تفرد کی صورت میں وہ قوی نہیں ہے۔ (نیل الاوطار: ۲۸۱/۲، عون المعبود: ۴۸/۳)

مگر اس میں سے پہلے نقد کا جواب خود علامہ شوکانی نے یعمری سے نقل کیا ہے کہ یزید بن ہارون کی جلالت شان وحفظ اس کو صحیح کے درجہ سے نہیں گھٹاتا۔ اس کا

خلاصہ یہ ہے کہ یزید بن ہارون ثقہ وقابل اعتماد راوی ہیں، اور ثقہ کا تفرد مضر نہیں ہوتا، بلکہ یہ زیادتی ثقہ ہے جس کا قابل قبول ہونا متعدد مواقع پر گزر چکا ہے۔

اور رہا شریک کا تفرد تو اس کا جواب علامہ ظفر احمد عثمانی نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریک اس میں متفرد نہیں ہے کیونکہ ابو داود کے یہاں ھمام اور شقیق نے شریک کی متابعت کی ہے، اور اگر چہ کہ ھمام کی حدیث منقطع ہے اور شقیق کی روایت مرسل ہے، مگر اس کے باوجود متابعات میں اس طرح کی روایات کا اعتبار ہوتا ہے۔ پھر شریک اگر چہ کہ حفظ واتقان کے اعلی درجہ کے حامل تو نہیں ہیں، تاہم وہ حسن کے رجال میں سے ہیں، لہذا ان کی زیادتی کو قبول کیا جائے گا۔ (اعلاء السنن: ۲۶/۳)

(۲) حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ: "**رأيت رسول الله ﷺ كبر ، فحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه وانحط بالتكبير حتى سبقت ركبتاه يده**" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے تکبیر کہی، پھر اپنے انگوٹھوں کو کانوں کے برابر کیا، پھر رکوع کیا یہاں تک کہ تمام جوڑ اپنی اپنی جگہ ٹھیر گئے، پھر آپ تکبیر کے ساتھ (سجدے کے لئے) جھکے، یہاں تک کہ آپ کے گھٹنے آپ کے ہاتھ پر سبقت لے گئے) (مستدرک: ۳۴۹/۱، سنن دار قطنی: ۳۴۵/۱، سنن بیہقی: ۱۴۳/۲)

اس حدیث کے بارے میں امام حاکم نے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے اور امام ذھبی نے "تلخیص" میں اس کی توثیق کی ہے، حاکم نے کہا کہ: "هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ، ولا أعرف له علةً ، ولم يخرجاه " (یہ سند صحیح علی شرط الشیخین ہے، اور میں اس میں کوئی علت وخرابی نہیں جانتا، اس کو شیخین نے روایت

نہیں کیا)(مستدرک:۱/۳۴۹)

لیکن امام ابن القیم نے اس کے راوی علاء بن اسماعیل کو مجہول کہا ہے اور ابوحاتم سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے ۔(لسان المیز ان:۴/۱۸۲)

اس کے علاوہ حضرت ابو ہریرہ سے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے ضعیف سند کے ساتھ اسی کو روایت کیا ہے کہ رسول اللہ جب سجدہ کرتے تھے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کے رکھنے سے ابتداء کرتے تھے۔(طحاوی:۱/۱۸۱)

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن اوپر کی حضرت وائل کی حدیث کی شاہد ہے ، نیز متعدد صحابہ کا بھی یہی عمل تھا، امام ابن القیم نے لکھا ہے کہ صحابہ سے جو محفوظ ہے ان میں حضرت عمر بن خطاب سے یہی محفوظ ہے کہ آپ ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے تھے، اور یہی حضرت ابن مسعود سے بھی مروی ہے جس کو طحاوی نے روایت کیا ہے۔(زادالمعاد:۱/۲۱۵)

الغرض ان احادیث وآثار کی وجہ سے جمہور نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ سجدے میں جاتے ہوئے پہلے زمین پر گھٹنے رکھے جائیں، پھر ہاتھ رکھے جائیں۔

اب رہی وہ حدیث جس میں اس کے خلاف آیا ہے تو اگر کوئی دوسرے طریقے کے مطابق پہلے ہاتھ زمین پر رکھتا ہے، پھر گھٹنے رکھتا ہے تو اس کی بھی گنجائش ہے اور اس بارے میں بھی بعض احادیث آئی ہیں مگر ان پر کلام ہے۔

مثلاً ایک حدیث حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ:" **اِذَا سَجَدَ أَحَدُكُم فَلَا يَبْرُكُ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ ، وَلٰكِنْ يَضَعُ يَدَيْهِ ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ** "(جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو وہ اونٹ کی طرح نہ بیٹھے، بلکہ پہلے ہاتھ رکھے پھر گھٹنے

رکھے)(طحاوی:۱/۱۸۰،ابوداؤد:۱/۱۲۲)

مگراس پرعلامہ ابن القیم نے کلام کیا ہے کہ اس حدیث میں جو یہ کہا گیا ہے کہ''اونٹ کی طرح نہ بیٹھو'' تو اونٹ سب سے پہلے اپنے ہاتھ ہی رکھتا ہے اور گھٹنے بعد میں زمین پر رکھتا ہے،اس لحاظ سے''اونٹ کی طرح نہ بیٹھو'' کا مطلب یہ ہوا کہ سجدے میں پہلے ہاتھ نہ رکھو۔وہ فرماتے ہیں کہ اسی صورت سے نبی کریم ﷺ نے منع کیا اور خود آپ نے اس صورت کے خلاف عمل کر کے دکھایا،علامہ ابن القیم کا کہنا ہے کہ اس حدیث کے اول وآخر میں تضاد معلوم ہوتا،کیونکہ پہلے جملے میں تو کہا کہ اونٹ کی طرح نہ بیٹھو اور بعد میں کہا کہ''ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھو'' اگر ہاتھوں کو گھٹنے سے پہلے رکھتے ہیں تو یہی اونٹ کی طرح بیٹھنا ہے،اس لئے علامہ کا خیال ہے کہ اس حدیث میں راوی سے ایک غلطی ہوگئی ہے کہ اللہ کے رسول نے تو یہ فرمایا تھا کہ:'' گھٹنوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھو'' راوی نے اس کو الٹا کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ''ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھو''۔(تفصیل کے لئے دیکھو:زادالمعاد:۱/۲۱۵)

بہرحال دونوں طرف گنجائش ہے،مسئلہ صرف افضل وغیر افضل کا ہے،اور تائید دونوں کی احادیث سے ہوتی ہے۔

جلسۂ استراحت

پہلی اور تیسری رکعت میں دوسرے سجدے کے بعد دوسری اور چوتھی رکعت کے لئے کھڑے ہوجانا چاہئے یا کھڑے ہونے سے پہلے بیٹھنا بھی چاہئے؟اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے اور اس بیٹھنے کو جلسۂ استراحت کہا جاتا ہے،علامہ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا کہ:اس کو امام شافعی اور محدثین کی ایک جماعت نے اختیار کیا

ہے،اور اکثر نے اس کو مستحب نہیں قرار دیا ہے۔(فتح الباری:۳۰۲/۲)

مؤلف ''حدیث نماز'' نے جلسۂ استراحت کا مسئلہ بھی اٹھایا ہے اور اس پر حضرت مالک بن الحویرثؓ کی حدیثِ بخاری سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ حضرت مالک بن الحویرث نے لوگوں کو نماز پڑھ کر دکھائی،اور جب دوسرے سجدے سے سر اٹھایا تو بیٹھ گئے اور پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر (دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہوئے) اس طرح ابو یزید عمرو بن سلمہ نے بھی کیا ہے، نیز امام ترمذیؒ نے بھی مالکؓ کی حدیث کی تخریج کی ہے اور اس کو حسن صحیح کہا ہے۔اس سے جلسۂ استراحت یعنی پہلی رکعت کے بعد اور تیسری رکعت کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے بیٹھ کر پھر اٹھنا مشروع اور سنت ہے۔(ملخصاً حدیثِ نماز:۱۶۵-۱۶۶)

راقم کہتا ہے کہ جو حضرات ان احادیث کی بنا پر جلسۂ استراحت کے قائل ہیں ان کو برا کہنا اور ان پر طعن وتشنیع کرنا تو ہمارے نزدیک بھی غلط ہے اور نا جائز ہے۔ہاں اکثر علماء وائمہ کے نزدیک دوسرے دلائل کی وجہ سے اس جلسۂ استراحت کو سنت کا درجہ نہیں دیا گیا ہے، بلکہ صرف جواز کا درجہ ہے۔اس کی متعدد وجوہات ہیں:

(۱)ایک یہ کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کا طریقہ بیان کرنے والے سینکڑوں صحابہ میں سے صرف حضرت مالک بن الحویرث سے یہ منقول ہے،حالانکہ نماز کا معاملہ روزانہ پانچ وقت پیش آتا ہے،اگر یہ کوئی مستقل سنت ہوتی اور رسول اللہ ﷺ اس کا اہتمام کیا کرتے تھے تو دیگر صحابہ نے اس کو نظر انداز کیوں کیا؟ معلوم ہوا کہ یہ مستقل سنت نہیں تھی،جس کو اہتمام سے رسول اللہ ﷺ ادا کرتے ہوں۔

(۲)دوسرے یہ کہ بعض حضرات محدثین نے حضرت ابو حمید ساعدی سے اور بعض نے حضرت عباس یا عیاش بن سہل الساعدی سے روایت کیا ہے کہ انھوں

نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے دوسرے سجدے کی تکبیر کہی اور سجدہ کیا، پھر تکبیر کہی اور کھڑے ہو گئے اور نہیں بیٹھے۔ (ابوداؤد: ۱/۱۰۷، صحیح ابن حبان: ۵/۱۸۰، سنن بیہقی: ۲/۱۴۶، معانی الآثار: ۱/۱۸۵)

امام ابن حبان نے حضرت ابوحمید و حضرت عیاش یا عباس ان دونوں کی روایات کو محفوظ قرار دیا ہے، اور علامہ نیموئ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ (دیکھو: صحیح ابن حبان: ۵/۱۸۰، آثار السنن: ۱/۱۲۰)

اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کا عمل یہ تھا کہ آپ دوسرے سجدے کے بعد سیدھا کھڑے ہو جاتے تھے اور جلسۂ استراحت نہیں کرتے تھے۔

(۳) تیسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرۃؓ نے روایت کیا کہ: "**كان النبي ﷺ ينهض في الصلاة على صدور قدميه**" (نبی کریم ﷺ نماز میں قدموں کے بل اٹھ جاتے تھے) (ترمذی: ۱/۶۴، معجم اوسط طبرانی: ۳/۳۲۰، سنن بیہقی: ۲/۱۸۰)

امام ترمذیؒ نے اس کی تخریج کے بعد کہا کہ: " عليه العمل عند أهل العلم، يختارون أن ينهض الرجل في الصلاة على صدور قدميه " (اہل علم کے نزدیک عمل اسی پر ہے کہ وہ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ نماز میں آدمی اپنے قدموں کے بل کھڑا ہو جائے) (سنن الترمذی: ۱/۶۵)

امام ترمذی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس کی سند میں خالد بن ایاس ہیں اور یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں اور ان پر کلام مشہور ہے جو کتب رجال میں درج ہے، مؤلف نے بھی اس کو نقل کیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، مگر ہم پہلے بھی یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ جب کسی حدیث ضعیف پر تعامل ہو جائے اور علماء و ائمہ اس کو معمول بہ قرار دیں، پھر صحابہؓ کا عمل اس

کے موافق ہوتو یہ حدیث کی صحت کی علامت ہے اور خاص وہ طریق سند کا ضعف مضرو قادح نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ ضعف منجبر ہوجا تا ہے ،لہذا یہ حدیث کی اصل کے قوی ہونے کی علامت ہے ،اور ابوداؤد کی حدیث مرفوع صحیح جو اوپر ذکر کی گئی وہ بھی احناف اور دیگر علماء کی مؤید ہے اور تعامل کا ذکر تو امام ترمذی نے خود کردیا ہے جس سے غالبًا امام ترمذی اس حدیث کے قوی الاصل ہونے کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں، نیز کئی صحابہ کرام سے اسی کے موافق عمل وارد ہے۔ لہذا یہ ضعف ختم ہوکر حدیث کی صحت لوٹ آئی۔

اورصحابہ کرام میں سے حضرت ابن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، وغیرہ سے یہی ثابت ہے:

(۱) حضرت عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعود کو نماز میں دیکھا کہ وہ اپنے قدموں کے بل کھڑے ہوجاتے تھے بیٹھتے نہیں تھے۔ (سنن بیہقی: ۱۸۰/۲،مصنف عبدالرزاق: ۱۷۸/۲،مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۴٦/۱، معجم کبیر: ۲٦٦/۹)

اس کوامام بیہقی نے سنن کبری میں صحیح قرار دیا ہے، اورابن حجر نے بھی اس کی سند کو صحیح کہا ہے ،اور علامہ ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں۔ (سنن بیہقی: ۱۸۰/۲، فتح الباری: ۳۰۳/۲،مجمع الزوائد: ۱۳٦/۲)

(۲) حضرت وھب بن کیسان کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن الزبیر کو دیکھا کہ جب وہ دوسرا سجدہ کرتے تھے تو اسی حال میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہوجاتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۴٦/۱)

علامہ نیموی نے آثار السنن میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ (آثار

السنن:۱/۱۲۱)

(۳) عبید بن ابی الجعد کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نماز میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہوجاتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۳۴۶)

(۴) حضرت نافع سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نماز میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہوجاتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۳۴۶)

(۵) حضرت امام شعبی نے کہا کہ :"أن عمر و عليا وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم"(حضرت عمر اور حضرت علی اور رسول اللہ ﷺ کے دیگر صحابہ نماز میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہوجاتے تھے)(مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۳۴۶)

(۶) حضرت نعمان بن ابی عیاش سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ :" أدركتُ غيرَ واحدٍ من أصحاب النبي ﷺ، فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعةٍ والثالثة قام كما هو، ولم يجلس "(میں نے بہت سے صحابہ کرام کو پایا کہ وہ جب اپنا سر پہلی یا تیسری رکعت کے سجدے سے اٹھاتے تو اسی حال میں کھڑے ہوجاتے تھے اور بیٹھتے نہیں تھے)(مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۳۴۷)

اس اثر کو علامہ نیموی نے آثار السنن میں حسن قرار دیا ہے۔ (آثار السنن: ۱/۱۲۱)

اور یہی جمہور علماء کا مسلک بھی ہے، ابن عبدالبر مالکی نے "التمہید" میں لکھا ہے کہ :" قال مالك والاوزاعي والثوري و أبو حنيفة وأصحابه ينهض على صدور قدميه ولا يجلس ، و روي ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن

عباس وقال النعمان بن ابی عیاش أدرکٹ غیر واحد من أصحاب النبي ﷺ یفعل ذلك ،وقال ابو الزناد :تلك السنة ، وبه قال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهویه ، قال أحمد: وأکثر الأحادیث علی هذا "(امام مالک، امام اوزاعی، امام ثوری، وامام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب نے کہا کہ اپنے قدموں کے بل کھڑے ہواور نہ بیٹھے، اور یہ بات ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس سے روایت کی گئی ہے اور نعمان بن ابی عیاش نے کہا کہ میں نے بہت سے صحابہ کو اسی طرح کرتے پایا ہے، اور ابوالزناد نے کہا کہ یہی سنت ہے، اور امام احمد اور اسحاق بن راہویہ بھی اسی کے قائل ہیں ، امام احمد نے کہا کہ اکثر احادیث بھی اسی کے بارے میں ہیں)
(التمہید :۲۵۵/۱۹)

اور مؤلف نے جو بعض کتبِ احناف سے جلسۂ استراحت کے بارے میں "لا باس به" کا قول نقل کیا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ جائز ہے، مگر اس کو صرف جائز کہا گیا ہے، لہذا کوئی اس طرح کرلے تو یقیناً کوئی حرج نہیں ۔مگر سنت وہی ہے جو ابھی عرض کیا گیا۔

رہی حدیثِ بخاری جو مالک بن الحویرث سے منقول ہے تو اس کو احناف اور مالکیہ اور امام احمد وغیرہ نے عذر پر محمول کیا ہے کہ یہ حالت کبر (بڑھاپے) میں عذر سے آپ نے ایسا فرمایا تھا اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کو امام احمد و امام ابوداؤد اور امام دارمی نے روایت کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ رکوع اور سجدہ کرنے میں مجھ پر سبقت نہ کرو کیونکہ جب میں رکوع میں تم سے سبقت کروں گا تو تم مجھے رکوع میں پالو گے جب میں رکوع سے سر اٹھاؤں گا، کیونکہ میرا بدن بھاری ہوگیا ہے۔ (مسند احمد: ۹۲/۴، ابوداؤد :۹۱/۱،

دارمی:۱/۳۴۵)

چنانچہ قاضی عیاضؒ نے اکمال المعلم شرح مسلم میں اس کی وضاحت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ: امام مالک سمیت تمام فقہاء، سفیان احمد اور اصحاب الرائے یہ کہتے ہیں کہ نہ بیٹھے اور اپنے حال پر سیدھا کھڑا ہو جائے، اور حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ ایک بار یہ جواز کے بیان یا آپ ﷺ کی کسی بیماری کے عذر سے ہوا تھا۔(اکمال المعلم:۳/۹۸)

اسی طرح ابن بطال نے شرح بخاری میں اس جلسہ کی نفی میں وہ دلائل ذکر کرنے کے بعد جو ہم نے اوپر ذکر کئے ہیں، لکھا ہے کہ جب یہ حدیث وارد ہے تو یہ احتمال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو جلسہ کیا وہ کسی عذر کی وجہ سے ہو، نہ یہ کہ وہ کوئی سنت نماز ہے۔(شرح ابن بطال:۲/۳۴۹)

اور علامہ محمد بن ابی بکر الزرعی اپنی کتاب" الصلاة و حكم تاركها " میں لکھتے ہیں کہ:" هذه تسمى جلسة الاستراحة ولا ريب أنه ﷺ فعلها ولكن هل فعلها على أنها من سنن الصلاة وهيئاتها كالتجافي وغيره أو لحاجته إليه لما أسن وأخذه اللحم ، وهذا الثاني أظهر لوجهين : أحدهما : أن فيه جمعاً بينه و بين حديث وائل بن حجر و أبي هريرة : أنه كان ينهض على صدور قدميه ،الثاني أن الصحابة الذين كانوا أحرص الناس على مشاهدة أفعاله و هيئات صلاته كانوا ينهضون على صدور أقدامهم "

(اس کو جلسۂ استراحت کہا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا تھا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا آپ نے اس کو نماز کی سنت اور اس کا طریقہ ہونے کی بنا پر کیا تھا جیسے سجدوں میں کشادہ ہونا وغیرہ یا بڑھاپے اور فربہی کی

وجہ سے اس کی کوئی ضرورت ہونے کی بنا پر کیا تھا؟ یہ دوسری بات دو وجہ سے زیادہ ظاہر ہے: ایک وجہ یہ کہ اس صورت میں اس جلسہ استراحت کی حدیث اور حضرت وائل بن حجر اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کہ ''رسول اللہ ﷺ انگلیوں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے'' کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے، دوسری وجہ یہ کہ صحابۂ کرام جو کہ رسول اللہ ﷺ کے افعال اور آپ کی نماز کی ہیئت وطریقوں کو دیکھنے کے سب سے زیادہ مشتاق وحریص تھے، وہ بھی اپنے قدموں کی انگلیوں کے بل کھڑے ہوا کرتے تھے)
(الصلاۃ و حکم تارکھا:۲۴۱-۲۴۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ آخری عمر میں ضعف کی وجہ سے یا جسم کے بھاری ہو جانے کی وجہ سے نماز میں ارکان کو دیر سے ادا کرتے تھے اور استراحت کے طور پر کچھ توقف فرماتے تھے، نہ یہ کہ یہ کوئی مستقل سنت نماز ہے۔

علامہ لکھنوی کے ایک حوالے میں خیانت

یہاں مؤلف حدیث نماز نے اپنی محبوب عادت کے مطابق خیانت و دھوکہ سے کام لیتے ہوئے حضرت علامہ عبدالحی لکھنوی کا ایک حوالہ پیش کیا ہے، اور لکھا ہے کہ: مولانا عبدالحی حنفی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اٹھتے وقت زمین پر ہاتھ ٹیک لے تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ محیط میں ہے، آگے حاشیہ میں لکھتے ہیں- کہ: جلسۂ استراحت اور ہاتھ ٹیکنے کی حدیث مضبوط اور صحیح ہے اور یوں ہی اٹھنے کی حدیث کمزور ہے۔ (حدیث نماز:۱٦٦)

اس عبارت میں مؤلف حدیث نماز نے جو خیانتیں کی ہیں اس کو سمجھنے کے لئے علامہ عبدالحی لکھنوی کی اصل عبارت پیش نظر ہونا چاہئے، لہذا لیجئے ان کی اصل عبارت ملاحظہ کیجئے، آپ نے زمین پر ہاتھ نہ ٹیکنے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''لا

يعتمد بيديه على الأرض عند القيام كاعتماد العاجز الضعيف لان النبي ﷺ نهى عن ذلك ، أخرجه أبو داوٗد ، ورأوا الكراهة ههنا تنزيهية ، فإن اعتمد فلا بأس به كما في المحيط" (کھڑے ہوتے وقت عاجز ضعیف آدمی کی طرح زمین پر ہاتھ نہ ٹیکے؛ کیونکہ نبی ﷺ نے اس سے منع کیا ہے،اس کو ابو داؤ د نے روایت کیا ہے،اور علماء نے اس کراہت کو کراہت تنزیہی سمجھا ہے،لہذا اگر کوئی ٹیک لگالے تو کوئی حرج نہیں،جیسا کہ محیط میں لکھا ہے)(عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح الوقایہ:۱/۱۴۷)

اس عبارت میں علامہ لکھنوی نے اولاً مسئلہ بیان کیا ہے، پھر اس کی دلیل میں ابوداؤ د کے حوالے سے حدیث بتائی ہے اور ایک لفظ بھی اس حدیث کے ضعیف ہونے کے بارے میں نہیں لکھا ہے،مگر ہمارے مؤلف صاحب صریح جھوٹ کا بد ترین جرم انجام دیتے ہوئے علامہ کی جانب یہ منسوب کر رہے ہیں کہ انھوں نے ہاتھ ٹیکنے کی حدیث کو ضعیف کہا ہے۔

اب لیجئے اس کے بعد کا حوالہ،علامہ لکھنوی جلسۂ استراحت نہ کرنے کے متعلق دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:"ولنا ما أخرجه الترمذي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ، وفي سنده ضعف يسير ينجبر بعمل أكابر الصحابة كابن مسعود ، وابن عمر، وابن زبير، وعمر ، وعلي ، وابن عباس ، وأبي سعيد الخدري ، وغيرهم ؛ فإنهم كانوا لا يجلسون جلسةَ الاستراحة ، كما أخرجه ابن أبي شيبة والبيهقي ـ وحديث مالك محمول على بيان الجواز أو حالة العذر و نحو ذلك،كما حققه ابن القيم في زاد المعاد في هدي خير العباد "(اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے کہ نبی

ﷺ نماز میں اپنے انگلیوں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے، اس کی سند میں معمولی سا ضعف ہے جو اکابر صحابہ کے عمل سے ختم ہو جاتا ہے، جیسے ابن مسعود، ابن عمر، ابن زبیر، عمر، علی ابن عباس، ابوسعید خدری وغیرہ حضرات کہ یہ جلسۂ استراحت نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ اور حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث بیان جواز یا حالت عذر وغیرہ پر محمول ہے جیسا کہ ابن القیم نے'' زاد المعاد فی ھدی خیر العباد میں اس کی تحقیق کی ہے)(عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح الوقایہ: ۱/۱۴۷)

اس عبارت کو پڑھئے اور فیصلہ کیجئے کہ کیا اس میں کوئی بات اس طرح کی ہے جو مؤلف حدیث نماز نے علامہ لکھنوی کی جانب منسوب کرتے ہوئے لکھی ہے؟ یا اس کے خلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ترمذی کی حدیث کا معمولی سا ضعف صحابہ کے عمل سے ختم ہو کر وہ حدیث قابل عمل ولائق احتجاج ہے۔ کیا اب مؤلف کے جھوٹ و افترا میں کوئی شک وشبہ باقی رہ جاتا ہے؟ انتہائی حیرت وتعجب ہے ان پر جو حدیث و سنت کا نام لیتے تھکتے نہیں اور علماء کی عبارات میں قطع وبرید کر کے لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن حقیقت ہمیشہ چھپی نہیں رہتی بلکہ ایک نہ ایک دن اس سے پردہ اٹھ جاتا ہے: ؎

آخر شب تو نے دیکھا ظلمتِ شب کا مآل
یوں ہی مٹ جاتی ہے اک دن گرمیٔ کار حیات

اب ان کے دئے ہوئے دوسرے حوالوں کی حقیقت خود سمجھ میں آجاتی ہے اور ان میں بھی وہی جھوٹ وافتراء کا کھیل کھیلا گیا ہے، لہذا ہم ان کو پیش کر کے تضیع اوقات کرنا نہیں چاہتے۔

سجدے کے بعد کھڑے ہونے کا طریقہ

جب دوسرا سجدہ کرلیں تو اٹھ کر کھڑے ہونے کا کیا طریقہ ہے؟ کیا ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر کھڑے ہوں یا اپنے گھٹنوں پر ٹیک لگا کر کھڑے ہوں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، ہمارے مؤلف حدیث نماز نے بھی جلسۂ استراحت کے مسئلہ کے ضمن میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ: دوسرا سجدہ دعا پڑھ کر کیجئے، اور پھر بدستور سر اٹھا کر ''اللہ اکبر'' کہہ کر بیٹھ جائیے .... پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہو جائیے۔ (حدیث نماز:۱۶۵)

راقم کہتا ہے کہ ہاتھ ٹیک کر اٹھنے کے سلسلہ میں ایک روایت حضرت مالک بن الحویرثؓ کی بخاری وغیرہ میں ہے، یہ وہی روایت ہے جس میں جلسۂ استراحت کا ذکر بھی انھوں نے کیا ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں کہ:'' **فإذا رفع رأسَه من السجدة الثانية جلس و اعتمد على الارض، ثم قام** ''(جب آپ ﷺ نے دوسرے سجدہ سے سر اٹھایا تو بیٹھ گئے اور زمین پر ٹیک لگالیا پھر کھڑے ہوئے) (بخاری:۱/۱۱۴، نسائی:۱/۱۲۹)

اس سے بعض علماء نے اٹھنے کا طریقہ یہ اخذ کیا ہے کہ زمین پر ہاتھوں کو ٹیک کر اُٹھے، اور یہی امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے، لیکن دیگر علماء کے نزدیک اٹھنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر ٹیک کر اٹھے، اور زمین پر نہ ٹیکے۔ اور یہی امام احمد بن حنبل اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

امام ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ: ''وعلى كلتا الروايتين ينهض إلى القيام على صدور قدميه معتمدا على ركبتيه، ولا يعتمد على يديه ، قال القاضى لا يختلف قوله أنه لايعتمد على الأرض سواء قلنا يجلس

للاستراحة أو لا يجلس وقال مالك والشافعي السنة أن يعتمد على يديه في النهوض"(اور امام احمد کی دونوں (جلسۂ استراحت کے سنت ہونے اور نہ ہونے کی) روایات پر اپنے قدموں کے بل گھٹنوں پر ٹیک لگاتے ہوئے کھڑا ہو جائے، اور اپنے ہاتھوں کو نہ ٹیکے، قاضی نے کہا کہ امام احمد کے اس قول میں اختلاف نہیں ہے کہ زمین پر ٹیک نہ لگائے خواہ ہم یہ کہیں کہ جلسۂ استراحت کرے یا یہ کہیں کہ نہ کرے، اور امام مالک وامام شافعی نے کہا کہ سنت یہ ہے کہ اٹھتے وقت ہاتھوں پر ٹیک لگائے)(المغنی لابن قدامہ:۱/۳۱۱)

اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جانب ائمہ ہیں، اور امام احمد و ابوحنیفہ کے نزدیک زمین پر ٹیک نہیں لگانا چاہئے، اور اس کی دلیل میں متعدد احادیث موجود ہیں

(۱) حضرت وائل بن حجرؓ کہتے ہیں کہ: "**رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه و إذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه** "(میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نے سجدہ کیا تو اپنے گھٹنوں کو اپنے ہاتھوں سے پہلے رکھا اور جب کھڑے ہوئے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں سے پہلے اٹھایا۔ (ابوداؤد:۱/۱۲۲، ترمذی:۱/۶۱، نسائی:۱/۱۲۳)

اس حدیث پر سند کی حیثیت سے کلام اوپر قریب میں گزر چکا ہے، یہ روایت بتارہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا معمول سجدے میں جاتے وقت اول گھٹنے رکھنے کا اور سجدے سے اٹھتے وقت اول ہاتھ اٹھانے کا تھا، اس سے علامہ زین العراقی نے یہ بات بھی اخذ کی ہے کہ آپ ﷺ جب اٹھتے وقت پہلے ہاتھ اٹھاتے تھے تو آپ زمین پر ہاتھ کا ٹیک نہیں لگاتے تھے۔(عون المعبود:۳/۴۹)

(۲) حضرت وائل ہی سے ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ:"**وإذا نهض**

نهض على ركبتيه واعتمد على فخذه " (جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے ،اوراپنی ران پرٹیک لگاتے)(ابوداؤد:۱۲۲/۱)

اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں،مگراس میں انقطاع ہے کیونکہ اس کے راوی عبدالجبار بن وائل کا سماع ان کے والد حضرت وائل بن حجر سے ثابت نہیں،مگر اس کی تائید میں دیگر روایات موجود ہیں۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ:"**نهى رسول الله ﷺ أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة**"(رسول اللہ ﷺ نے منع کیا کہ آدمی نماز میں اپنے ہاتھوں پر ٹیک لگائے جب وہ کھڑا ہو)(ابو داؤد: ۱۴۲/۱،سنن بیہقی:۱۹۴/۲)

اس کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا ہے اور اس کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں ،سوائے محمد بن عبدالملک الغزالی کے ،اور وہ بھی ثقہ ہیں ۔ (اعلاء السنن:۴۱/۳)

علامہ نووی نے "المجموع شرح المہذب" اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور اس کی دو وجہ بیان کی ہیں: ایک یہ کہ محمد بن عبدالملک الغزالی مجہول ہے، دوسری یہ کہ یہ روایت دوسرے ثقات کی روایت کے خلاف ہے، کیونکہ امام احمد بن حنبل جو محمد بن عبدالملک کے ساتھ ہیں وہ اس میں یہ روایت کرتے ہیں کہ :"**نهى أن يجلس الرجل في الصلاة وهو معتمد على يديه** "(رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے بیان کیا کہ آدمی نماز میں اس حال میں بیٹھے کہ ہاتھوں پر ٹیک لگایا ہو)اور دوسرے دو حضرات نے بھی الغزالی کے خلاف روایت کیا ہے ۔لہذا یہ روایت شاذ ہے۔(المجموع:۴۰۸/۳)

اور صاحب عون المعبود نے بھی اس حدیث پر بعینہ یہی دو اعتراضات علامہ ابن رسلان کے حوالے سے نقل کئے ہیں۔(عون المعبود:۱۹۸/۳)

مگر یہ دونوں اعتراضات صحیح نہیں ہیں، کیونکہ جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے تو یہ محمد بن عبد الملک ثقہ ہیں، اور ان سے بڑے بڑے ائمہ نے روایت کیا ہے، جیسے ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن ابی الدنیا، ابویعلی وغیرہ، اور نسائی نے ان کو ثقہ کہا، اور ابن ابی حاتم نے کہا کہ صدوق ہیں اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔(تہذیب التہذیب:۲۸۱/۹)

کیا ایسا شخص جس سے اتنے ائمہ ومحدثین روایت کریں مجہول ہوتا ہے؟ لہذا یہ غلط فہمی ہے، اس اشتباہ کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ علامہ ظفر احمد عثمانی نے کہا کہ ہوسکتا ہے کہ ان حضرات کو محمد بن عبد الملک بن ابی محذورہ سے اشتباہ ہوگیا ہو جن کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے، لیکن یہ بھی مجہول نہیں کیونکہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے جس سے جہالت ختم ہوجاتی ہے۔ پھر لکھا کہ صاحب عون المعبود نے کچھ آگے چل کر کہا ہے کہ محمد بن عبد الملک بن مروان الواسطی کے بارے میں تقریب میں ہے کہ وہ صدوق ہیں اور ان لوگوں میں سے ہیں جن کی حدیث کی تصحیح یا تحسین متابعت وشواہد سے کی جاتی ہے۔ علامہ ظفر احمد نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ ان کو محمد بن عبد الملک الغزالی اور محمد بن عبد الملک الواسطی میں اشتباہ ہوگیا۔ علامہ ظفر احمد کہتے ہیں کہ اس کے باوجود ان کا اس کو مجہول کہنا صحیح نہیں، کیونکہ ان محمد بن عبد الملک الواسطی سے بھی بہت سے لوگوں نے روایت کیا ہے اور ابن ابی حاتم نے ان کو ثقہ کہا ہے اور دار قطنی نے بھی ثقہ کہا ہے۔(اعلاء السنن:۴۲/۳)

راقم کہتا ہے کہ علامہ ظفر احمد صاحب نے جو یہ کہا کہ صاحب عون المعبود کو

محمد بن عبد الملک الواسطی سے اشتباہ ہوگیا، یہ اصل اشتباہ عبداللہ الامیر کو ہوا ہے اور صاحب عون المعبود نے یہ بات ان ہی کے حوالے سے نقل کی ہے، مگر علامہ نووی نے بھی محمد بن عبد الملک کو مجہول کہا ہے اور انھوں نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ یہ الغزالی ہیں اور امام احمد کے رفیق ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی کو ان کے بارے میں کوئی اشتباہ نہیں ہوا، وہ ان محمد بن عبد الملک کو الغزالی سمجھتے ہوئے بھی ان کو مجہول کہتے ہیں، لہذا اس کو علامہ نووی کی غلط فہمی کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں؟

اب رہا دوسرا اعتراض کہ محمد بن عبد الملک نے ثقات کی مخالفت کی ہے تو اس کا ایک جواب علامہ ظفر احمد صاحب نے دیا ہے کہ یہاں مخالفت کچھ نہیں ہے کیونکہ ابن رافع اور ابن شبویہ کی روایت میں تو صرف یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نماز میں ہاتھ پر ٹیک لگانے سے منع کیا، لہذا یہ روایت تو مطلق ہے، اور محمد بن عبد الملک نے اپنی روایت میں یہ بات بھی مزید بیان کردی کہ: " **إذا نهض الرجل** " (نماز میں کھڑے ہونے کے وقت) تو یہ مخالفت کہاں ہوئی؟ رہی امام احمد کی روایت جس میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ "**إذا جلس**" (بیٹھتے وقت) تو یہ بظاہر اس روایت کے مخالف ہے مگر حقیقت میں کوئی تخالف نہیں کیونکہ امام احمد کی روایت کا معنی یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے منع کیا کہ آدمی جلسۂ استراحت کرے اور کھڑے ہونے کے وقت ہاتھ سے ٹیک لگائے، لہذا امام احمد نے ایک بات روایت کی اور محمد بن عبد الملک نے دو باتیں روایت کیں۔ (اعلاء السنن: ۴۲/۳)

میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی واضح بات یہ ہے کہ جب دونوں حضرات ثقہ ہیں، امام احمد بھی اور محمد بن عبد الملک بھی، تو یوں کہا جائے کہ حدیث میں دو باتوں کا ذکر تھا، ان میں سے ایک بات امام احمد نے اور ایک بات محمد بن عبد الملک نے بیان

کی ،ایک تو یہ کہ آپ ﷺ نے نماز میں بیٹھتے ہوئے ہاتھ پر ٹیک لگانے سے منع کیا ،اور دوسری یہ کہ آپ ﷺ نے نماز میں کھڑے ہونے کے وقت ٹیک لگانے سے منع کیا۔لہذا دونوں باتیں صحیح ہیں ،ایک کی وجہ سے دوسری کو گرانا نا مناسب بات ہے، جبکہ دونوں میں کوئی تضاد وتخالف نہیں ہے۔،لہذا ہمیں دونوں باتوں کو ماننا چاہئے

(۴)حضرت علی نے کہا کہ:" **إن من السنة في الصلاة المكتوبة إذا نهض الرجل في الركعتين الأوليين أن لا يعتمد بيديه على الأرض إلا أن يكون شيخا كبيرا لا يستطيع** " (فرض نماز میں سنت یہ ہے کہ جب آدمی پہلی دو رکعتوں میں کھڑا ہوتو اپنے ہاتھوں سے زمین پر ٹیک نہ لگائے مگر یہ کہ وہ بوڑھا ہو جو طاقت نہ رکھے)(مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۳۴۷، السنن الکبری بیہقی: ۱۳۶/۲)

اس روایت کے بارے میں علامہ نووی نے "المجموع شرح المہذب" میں کہا ہے کہ اس کو امام یحیی بن معین وامام احمد نے ضعیف کہا ہے۔(المجموع:۴۰۸/۳)

اس ضعف کی وجہ یہ ہے کہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق الواسطی ایک راوی ہے جس کے بارے میں بعض محدثین کہتے ہیں کہ یہ ضعیف ہے مگر یہ راوی سب کے نزدیک ضعیف نہیں ہے،اس پر ہم نے نماز میں ہاتھ باندھنے کی بحث میں کلام کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ حسن الحدیث ہیں۔لہذا اس حدیث کا ضعیف ہونا متفق علیہ نہیں ہے۔اوراس حدیث میں حضرت علی کا یہ کہنا کہ یہ سنت ہے،محدثین کے نزدیک مرفوع حدیث کے حکم میں ہے،لہذا یہی بات سنت ہوگی۔

الغرض نماز میں زمین پر ہاتھوں کو نہ ٹیک کر اپنی رانوں پر ٹیک کر اٹھنا ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے۔لہذا اس پر عمل کرنا سنت کی اتباع ہے۔

اب رہا حضرت مالک بن الحویرث کا حدیث میں یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے زمین پر ٹیک لگایا تو اس کا جواب وہی ہے جو اوپر گزرا کہ یہ کسی عذر پر محمول ہے، کیونکہ حضرت مالک آخری دور میں حضور کی خدمت میں آئے تھے، اور اس زمانے میں آپ پر ضعف غالب تھا، چنانچہ امام ابن قدامہ حنبلی نے ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ: ''حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث اس پر محمول ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ نے ضعف و بڑھاپے کی وجہ سے کھڑے ہونے کی مشقت کی بنا پر کیا تھا''۔ (المغنی: ۳۱۲/۱)

عورت کی نماز

مؤلف حدیث نماز نے عورت اور مرد کی نماز کا ایک ہی حکم بیان کیا ہے کہ:

سجدہ عورت اور مرد دونوں ایک ہی طرح کریں، اس کے بعد پھر لکھا کہ اگر کوئی عورت زمین سے ملکر اور پیٹ رانوں سے ملا کر سجدہ کرے (جیسا کہ حنفیہ کا طریقہ ہے) تو اجازت ہے، ابوداؤد میں ایک مرسل روایت اور بیہقی میں ایک مرفوع روایت اس طرح کی بھی ہے۔ (حدیث نماز: ۱۶۶۔۱۶۷)

راقم کہتا ہے کہ احادیث سے عورت کے لئے سجدہ کا حکم یہ ہے کہ زمین سے لپٹ کر ملکر سجدہ کیا کرے اور یہ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے مرسل ابی داؤد سے ثابت ہے، اس میں ہے کہ یزید بن ابی حبیب بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا دو عورتوں پر گذر ہوا جو نماز پڑھ رہی تھیں، آپ نے فرمایا کہ جب تم سجدہ کرو تو اپنا کچھ حصہ زمین سے ملا دیا کرو، کیونکہ عورت اس معاملہ میں مرد کی طرح نہیں ہے۔

اس کو بیہقی نے موصولاً دو طریق سے بیان کیا ہے، مگر دونوں طریقوں میں

ایک ایک راوی متروک ہے، مگر ظاہر ہے کہ مرسل جب ضعیف روایت سے تقویت پا جائے تو بالاتفاق سب کے نزدیک قابل قبول ہو جاتی ہے اور پھر جبکہ دو موصول سے یہ مؤید ہو تو قوت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے، لہذا یہ مرسل اور موصول عورت کے حق میں مرد کے خلاف سجدہ کا حکم کر رہے ہیں۔ اس مسئلہ پر بھی اور ان روایات پر بھی پیچھے تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے پہلے اور دوسرے دونوں قعدوں میں افتراش کو اختیار کیا ہے، یہی امام ابو حنیفہ، امام سفیان ثوری و اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے اور بعض نے دونوں قعدوں میں تورک کو پسند کیا ہے، اور یہ امام مالک کا مسلک ہے اور بعض نے اول قعدہ میں افتراش اور دوسرے میں تورک کو لیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مختار ہے، اور امام احمد نے دو رکعت والی نماز میں افتراش کو اور تین و چار رکعت والی میں امام شافعی کی طرح تورک کو اختیار فرمایا ہے۔ (دیکھو: المجموع: ۴۱۲/۳-۴۱۳، المغنی: ۳۱۳/۱ و ۳۱۶)

اور امام ترمذی کہتے ہیں کہ: افتراش والے طریقے پر اکثر اہل علم کے نزدیک عمل ہے اور یہی سفیان ثوری، ابن المبارک، و اہل کوفہ کا قول ہے۔ (سنن ترمذی: ۶۵/۱)

افتراش یہ ہے کہ بایاں پیر زمین پر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر کھڑا رکھے اور انگلیوں کو قبلہ رخ کر دے، اور تورک یہ ہے کہ دونوں پیروں کو داہنی طرف نکال دے اور اپنی بائیں سرین پر بیٹھ جائے۔ (المجموع: ۴۱۲/۳)

علماء حنفیہ کی اس سلسلہ میں دلیل یہ احادیث ہیں:

(۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا طریقۂ نماز منقول ہے اس میں وہ یہ بھی فرماتی ہیں کہ: " وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالساً وكان يقول في كل ركعتين التحية وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وكان ينهى عن عقبة الشيطان "(اور آپ ﷺ اپنا سر سجدہ سے اٹھاتے تو دوسرا سجدہ اس وقت تک نہ کرتے جب تک کہ ٹھیک طور پر نہ بیٹھ جاتے ، اور آپ ﷺ دونوں رکعتوں میں ''التحیات'' پڑھتے تھے، اور اپنا بایاں پیر بچھا دیتے اور دایاں پیر کھڑا رکھتے تھے اور شیطان کی طرح بیٹھنے سے منع کرتے تھے)(مسلم: ۱/۱۹۴، سنن ابوداؤد:۱/۱۱۴، مسند ابوداؤد طیالسی:۱/۲۱۷، مسند احمد:۶/۳۱، صحیح ابن حبان:۵/۶۴)

(۲) حضرت وائل بن حجر سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ:" صليت خلف رسول الله ﷺ ، فلما قعد و تشهد فرش قدمه اليسرى على الأرض وجلس عليها "(میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی، پس جب آپ بیٹھے اور تشہد پڑھا تو اپنا بایاں پیر زمین پر بچھا دیا اور اسی پر بیٹھ گئے)(طحاوی :۱/۱۸۴، معجم کبیر طبرانی:۲۲/۳۴)

امام عینی نے ''نخب الافکار'' میں فرمایا کہ اس کو امام طحاوی نے دو صحیح سندوں سے روایت کیا ہے، اور علامہ نیموی نے آثار السنن میں اس حدیث کو ذکر کر کے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔(نخب الافکار:۳/۹۵، آثار السنن:۱/۱۲۳)

(۳) حضرت وائل ہی سے ایک روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں کہ:" فلما جلس "يعني للتشهد " افترش رجله اليسرى و وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ، ونصب رجله اليمنى " (پس جب آپ ﷺ تشہد میں بیٹھے تو اپنا بایاں پیر بچھا دیا اور اپنا بایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھا اور داہنا پیر کھڑا کر دیا)

(ترمذی:۱/۶۵، نیز دیکھو صحیح ابن خزیمہ:۱/۳۴۳)

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۴) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ:" **من سنة الصلاة أن تُنْصَبَ القدمُ اليُمنٰى و استقباله بأصابعها القبلةَ ، والجلوسُ على اليسرى** "(نماز کی سنت یہ ہے کہ دایاں قدم کھڑا کیا جائے اور اس کی انگلیوں کو قبلہ رخ کر دیا جائے اور بائیں قدم پر بیٹھا جائے)(سنن النسائی:۱/۱۳۰)

یہ حدیث بھی صحیح ہے ،علامہ نیموی نے آثار السنن میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے،اور اس میں حضرت عبد اللہ بن عمر کا یہ کہنا کہ سنت یہ ہے،اس سے مراد سنت رسول ہی عموماً مراد ہوتی ہے،لہذا یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے،جیسا کہ اس سلسلہ میں محدثین سے نقل کر چکا ہوں۔

الغرض ان سب احادیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نماز میں بیٹھنے کا طریقہ یہ ہے کہ بایاں پیر زمین پر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر کھڑا کر کے اس کی انگیاں قبل رو کر دے۔

تشہد میں انگلی کا اشارہ

تشہد کے وقت شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا اور دوسری انگلیوں کا حلقہ بنانا سب کے نزدیک سنت یا مستحب ہے،مؤلف حدیث نماز نے بھی اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔لیکن شہادت کی انگلی کے اٹھانے کا کیا طریقہ ہے؟اس کے بارے میں علماء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ "أشهد أن لا إله "کہتے ہوئے انگلی اٹھائے اور "إلا الله"کہکر انگلی کو چھوڑ دے۔

اس کے متعلق مؤلف حدیث نماز نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ ''ہم نے حدیثوں میں جہاں بھی دیکھا تو یہی ملا کہ شہادت کی انگلی کا اشارہ شروع التحیات سے سلام پھیرنے تک کرے، "أشهد أن لا إله " سے اٹھا کر " إلا الله" پر گرانے کی صریح روایت اب تک سامنے نہیں آئی۔ نواب وحیدالزماں مرحوم نے بھی اسی طرح لکھا ہے (حدیثِ نماز:۱۶۷)

راقم کہتا ہے کہ جس طرح کسی حدیث میں "أشهد أن لا إله " پر انگلی اٹھانا اور " إلا الله" پر گرانا صریح طور پر وارد نہیں، اسی طرح کسی روایت میں انگلی کا اخیر تک اٹھائے رکھنا بھی صراحت کے ساتھ ثابت نہیں، بلکہ دونوں باتیں ممکن و محتمل ہیں؛ کیونکہ احادیث میں صرف یہ آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کیا، مگر یہ تو کہیں نہیں آیا کہ اس اشارہ کو آپ نے سلام تک باقی بھی رکھا۔

ہاں ترمذی وطبرانی کی ایک روایت سے بعض لوگ یہ بات اخذ کرتے ہیں کہ یہ اشارہ اخیر نماز تک باقی تھا، مگر یہ حدیث اس سلسلہ میں صریح نہیں ہے، چنانچہ اس میں عاصم بن کلیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ: ''**دخلت على النبي ﷺ وهو يصلي وقد وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى وقبض أصابعه وبسط السبابة - وفي رواية الطبراني: يشير بالسبابة - وهو يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك**'' (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس داخل ہوا جبکہ آپ نماز پڑھ رہے تھے، اور آپ نے اپنی انگلیوں کو بند فرمالیا تھا اور سبابہ (شہادت کی انگلی) کو کھول دیا جبکہ آپ یہ دعا کررہے تھے کہ: '' يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوْبِ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِيْنِکَ '' (ترمذی ۲:۱۹۹/ر، معجم کبیر طبرانی: ۳۱۳/۷)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں دعا کرتے ہوئے اشارہ کا ذکر آیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دعا آخر نماز میں سلام کے وقت پڑھی جاتی ہے تو آخر نماز تک اشارہ کرنا صاف معلوم ہوا۔مگر اولاً تو یہ حدیث منکر ہے، جیسا کہ خود امام ترمذی نے فرمادیا ہے، دوسرے یہ اپنے مدعی پر صریح بھی نہیں ہے کیونکہ حدیث کے اصل الفاظ :" بسط السبابة" (انگلی شہادت کی کھولی) ہیں،اس سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جس وقت وہ صحابی حضور کے پاس پہنچے تو انھوں نے آپ کو اس حالت میں دیکھا کہ آپ نے نماز میں اپنی انگلیوں کو بند کرلیا تھا،مگر شہادت کی انگلی کو کھلا ہی رکھا تھا،اور یہ بھی دیکھا کہ اس وقت آپ مذکورہ دعا پڑھ رہے تھے،اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ آپ اس وقت اشارہ بھی کررہے تھے؟لہذا اس سے دعا کے وقت اشارہ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ انگلیوں کا حلقہ آخری تک باقی رکھنے کا ثبوت ہوتا ہے۔اور جس روایت میں " بَسَطَ " کی جگہ "یُشِیرُ" کا لفظ ہے یہ روایت بالمعنی ہے،اور یہ تاویل اس لئے لازم ہے تا کہ دونوں روایات میں تضاد نہ رہے اور ظاہر ہے کہ بسط عام ہے اشارہ سے، کیونکہ بسط تو بلا اشارہ بھی ہوسکتا ہے۔(واللہ اعلم)

الغرض اس سلسلہ میں بھی کوئی صریح وصحیح روایت نہیں ہے کہ آپ ﷺ شہادت کی انگلی سے اشارہ نماز کے اختتام تک فرماتے رہتے تھے بلکہ احادیث میں تو بس اشارہ کرنے کا ذکر ملتا ہے۔

اور علماء حنفیہ جو یہ کہتے ہیں کہ "أشهد أن لا إله " کہتے ہوئے انگلی اٹھائے اور "إلا الله" کہکر انگلی کو چھوڑ دے" ان کے پاس اس کی دلیل میں چند حدیثیں ہیں:

(۱) ایک تو حضرت معاذ بن جبل کی حدیث ہے جس میں وہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کا تفصیلی حال بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:" وكان إذا جلس في

آخر صلاته اعتمد علی فخذه الیسری و یده الیمنی علی فخذه الیمنی و یشیر بإصبعه إذا دعا " (اورآپ ﷺ جب نماز کے آخر میں بیٹھتے تو اپنی بائیں ران پرٹیک لگاتے اورآپ کا داہنا ہاتھ داہنی ران پر ہوتا اورآپ اپنے انگلی سے اشارہ کرتے جبکہ دعا کرتے)(معجم کبیر طبرانی:۲۰/۴/۷)

اس حدیث میں ہے کہ جب دعا کرتے تھے تو انگلی سے اشارہ کرتے تھے، یہاں دعا سے تشہد مراد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ اشارہ تشہد پڑھتے وقت ہوتا تھا، لہذا اس کے بعد اس اشارہ کا باقی نہ رہنا ہی ظاہر ہے۔حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ''امدادالفتاوی'' میں فرمایا کہ ''دعاء کی تفسیر تشہد کے ساتھ مسلم میں ہے اور ظاہر ہے کہ کلمۂ ''اذا'' توقیت کے لئے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ صرف تہلیل کے وقت تھا، پس تہلیل کے ختم پر اشارہ بھی ختم ہو جائے گا۔(امداد الفتاوی:۱/۲۰۹)

(۲) حضرت عبداللہ بن الزبیر کہتے ہیں کہ:" **أن النبي ﷺ کان یشیر بإصبعه إذا دعا لایحرکها** "(نبی کریم ﷺ اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے جبکہ دعا کرتے، اس حال میں کہ انگلی کو حرکت نہیں دیتے تھے)(ابوداؤد:۱/۱۴۲، صحیح ابوعوانہ:۱/۵۳۹، سنن بیہقی:۲/۱۸۹، مصنف عبدالرزاق:۲/۲۴۹)

امام نووی نے ''المجموع' میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے، اور امام ابن الملقن نے '' خلاصۃ البدر المنیر '' میں کہا کہ اس کو ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔(المجموع:۳/۴۱۷، خلاصۃ البدر المنیر :۱/۱۳۹)

اس حدیث میں بھی وہی بات ہے کہ دعا کے وقت اشارہ کیا کرتے تھے، لہٰذا جب دعا ختم ہوگی تو اشارہ بھی ختم ہو جانا چاہئے ، رہا انگلی کو حرکت دینے کا مسئلہ، یہ ہم

آگے پیش کریں گے۔

(۳) حضرت مالک بن نمیر خزاعی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نماز میں قاعدے میں تھے،:" **واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى ، رافعاً إصبعه السبابة قد أحناها شيئاً وهو يدعو** "(اس حال میں کہ آپ اپنے داہنے ہاتھ کو اپنی داہنی ران پر رکھے ہوئے، اپنی شہادت کی انگلی کو اٹھائے ہوئے تھے اور دعا کرتے ہوئے کچھ جھکا دیا تھا) (سنن نسائی صغری: ۱/۱۴۲، سنن نسائی کبری: ۱/۳۷۷، صحیح ابن خزیمہ: ۱/۳۵۴، صحیح ابن حبان: ۵/۲۷۲، سنن بیہقی: ۲/۱۸۹)

اس حدیث میں غور کرنے سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ایک یہ کہ اللہ کے نبی ﷺ نے اپنی شہادت کی انگلی کو اشارہ کے لئے اٹھایا، اور دوسرے یہ کہ جب دعا کر رہے تھے تو اس وقت انگلی کو جھکا دیا تھا۔ اور یہ واضح بات ہے کہ اشارہ کے وقت انگلی سیدھی رہتی ہے، پس یہ انحناء (جھکانا) اس وقت ہوسکتا ہے کہ اشارہ تو باقی نہ رہے لیکن ہیئتِ عقد باقی رہے، یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

(۴) حضرت خفاف بن ایماء بن رحضہ الغفاری سے مروی ہے کہ :" **كان رسول اللّٰه ﷺ إذا جلس في آخر صلاته يشير بإصبعه السبابة ، وكان المشركون يقولون : يسحر بها "وكذبوا ، ولكنه التوحيد"** (رسول اللہ ﷺ جب نماز کے اخیر میں بیٹھتے تو اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتے تھے اور مشرکین یہ کہتے تھے کہ آپ اس سے جادو کرتے ہیں، حالانکہ یہ جھوٹے ہیں، بلکہ یہ تو توحید کا اشارہ تھا) (مسند احمد: ۴/۵۴، معجم طبرانی کبیر: ۴/۲۱۷، سنن بیہقی: ۲/۱۹۱)

علامہ ہیثمی نے اس کو " مجمع الزوائد" میں روایت کرکے فرمایا کہ ": رجاله ثقات "

(اس کے راوی ثقات ہیں) (مجمع الزوائد: ۲/۱۴۰)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا یہ اشارہ دراصل توحید کا اشارہ تھا، اور توحید تشہد کا نام ہے؛ کیونکہ اس میں اللہ کی وحدانیت کا اقرار وشہادت ہے، اور توحید میں ایک تو غیر اللہ سے الوہیت کی نفی ہے اور دوسرے اللہ کی الوہیت کا اقرار واثبات ہے تو اشارہ میں بھی نفی واثبات ہونا چاہئے ، اس لئے علماء حنفیہ نے اثبات کے لئے انگلی اٹھانا اور نفی کے لئے انگلی کو گرانا تجویز کیا ہے۔ جس کی تائید اوپر کی حدیث سے ہوتی ہے۔

الغرض علماء حنفیہ نے جو کہا ہے اس کی تائید کے لئے احادیث موجود ہیں، اگر چہ کہ وہ صریح نہ ہوں ، لیکن یہ سب کو معلوم ہے کہ مسئلہ صرف صریح دلیل ہی کی بنیاد پر اخذ نہیں کیا جاتا ، بلکہ بہت سے مسائل دلیل کے اشارات ودلالات سے بھی لئے جاتے ہیں، لہذا ان اشارات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ "أشهد أن لا إله" پر انگلی اٹھانا اور " إلا الله "، پر گرا دینا چاہئے۔

انگلی کے حرکت دینے کا مسئلہ

اس کے بعد ایک اور مسئلہ اسی سے متعلق بیان کر دینا ضروری ہے ، جسے مؤلف حدیث نماز نے ذکر نہیں کیا ہے، وہ یہ کہ بعض غیر مقلدین شہادت کی انگلی سے اشارہ کے وقت اس کو حرکت دینے پر بہت زور دیتے ہیں ، گویا کہ یہ بہت ہی اہم ترین فرض ہے، حالانکہ جمہور علماء کے نزدیک شہادت کی انگلی سے صرف اشارہ کرنا ہے اس کو حرکت دیتے رہنا کوئی سنت نہیں ہے۔

امام نووی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ: " انگلی کو اٹھاتے

وقت کیا اشارہ میں حرکت دیتا رہے؟ اس میں کئی اقوال ہیں، صحیح قول جس پر جمہور نے فیصلہ کیا ہے یہ ہے کہ انگلی کوحرکت نہ دے، پس اگر اس کوحرکت دیگا تو مکروہ ہوگا، نماز باطل نہ ہوگی۔(دیکھو المجموع:۳/۴۱۷)

جو لوگ انگلی کوحرکت دینے کے قائل ہیں ان لوگوں نے ایک حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی بیان کیا ہے کہ:'' **ثم رفع إصبعه ، فرأيته يحركها يدعو بها** ''(پھر آپ نے اپنی انگلی اٹھائی، پس میں نے دیکھا کہ آپ اس کوحرکت دیتے ہوئے دعا فرمارہے تھے)(سنن بیہقی: ۲/۱۸۹، المنتقی لابن الجارود: ۱/۶۲، سنن دارمی: ۱/۳۶۲، صحیح ابن خزیمہ: ۱/۳۵۴، صحیح ابن حبان: ۵/۱۷۰)

اس کی سند کو امام نووی نے المجموع میں صحیح قرار دیا ہے، اس سے بظاہر ان لوگوں کی تائید ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اشارہ کے وقت انگلی کوحرکت دیتے رہنا چاہئے، مگر ایک روایت اس کے بالکل خلاف بھی ثابت ہے، جیسا کہ ابھی اوپر ہم نے امام عبدالرزاق وامام ابوداؤد وغیرہ کے حوالے سے اس کو پیش کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر کہتے ہیں کہ:'' **أن النبي ﷺ كان يشير بإصبعه إذا دعا لايحركها** '' (نبی کریم ﷺ اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے جبکہ دعا کرتے ،اس حال میں کہ انگلی کوحرکت نہیں دیتے تھے)

اس کی سند کو بھی امام نووی نے صحیح کہا ہے، جب دونوں حدیثیں صحیح ہیں تو ان دونوں میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا چاہئے، اس کی صورت امام بیہقی نے اس طرح بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ:'' يحتمل أن يكون المراد بالتحريك الإشارة بها لا تكرير تحريكها ، فيكون موافقاً لرواية ابن الزبير ''(ممکن ہے کہ حرکت

دینے سے مراد اشارہ کرنا ہو، نہ کہ بار باراس کو حرکت دینا، لہذا یہ حضرت ابن الزبیر کی روایت کے موافق ہو جائے گا) (سنن بیہقی:۱۸۹/۲)

خلاصہ یہ کہ حضرت وائل بن حجر نے جو یہ کہا کہ آپ ﷺ انگلی کو حرکت دیتے تھے، تو اس سے مراد اشارہ کی حرکت ہے، کیونکہ جب انگلی سے اشارہ کریں گے تو انگلی کو حرکت ہوتی ہی ہے، یہ مراد نہیں کہ آپ بار باراس کو حرکت دیتے رہتے تھے، اس صورت میں یہ روایت حضرت ابن الزبیر کی روایت کے موافق ہو جائے گی، جس میں ہے کہ آپ انگلی کو حرکت نہیں دیتے تھے۔

یہاں ایک سوال ہے، وہ یہ کہ اس میں ابن جریج راوی ہیں، یہ اگر چہ ثقہ عدل ہیں، مگر مدلس ہیں، بلکہ قبیح التدلیس ہیں، اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ مدلس اگر عنعنہ کرے تو مقبول نہیں، ہاں وہ سماع اور تحدیث کی تصریح کر دے تو اس کی روایت مقبول ہوتی ہے، اور ابو داؤد میں ابن جریج نے زیاد سے ''عن'' سے اس کو روایت کیا ہے، لہذا یہ روایت ضعیف ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح ابوعوانہ میں اور سنن بیہقی میں ابن جریج نے اس کو زیاد سے "أخبرني" کہکر روایت کیا ہے، لہذا یہ علت ختم ہوگئی۔ (دیکھو: صحیح ابوعوانہ:۵۳۹/۱، سنن بیہقی:۱۸۹/۲)

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہے کہ شیخ ناصر الدین الالبانی نے ''تمام المنۃ'' میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی محمد بن عجلان پر کلام کیا گیا ہے، اور ان سے چار ثقہ راویوں نے اس حدیث کو " لَا يُحَرِّكُهَا " کی زیادتی کے بغیر روایت کیا ہے، اسی طرح دو ثقہ حضرات نے ابن عجلان کے شیخ عامر بن عبداللہ سے اس کو اس زیادتی کے بغیر روایت کیا ہے، لہذا یہ زیادتی شاذ ہے۔ (تمام المنہ:۲۱۸)

میں کہتا ہوں کہ شیخ الالبانی کی یہ بات متعدد وجوہ سے صحیح نہیں، ایک تو اس لئے کہ محمد بن عجلان کو جمہور علماء نے ثقہ قرار دیا ہے، ابن حجر نے ان کو " أحد العلماء العاملين" کہا ہے، اور امام احمد، سفیان بن عیینہ، ابن معین، ابوزرعہ، نسائی، ابوحاتم وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور یعقوب بن شیبہ نے ان کو صدوق کہا ہے، ابن سعد نے کہا کہ یہ عابد و فقیہ تھے اور مسجد میں ان کا ایک حلقہ تھا اور فتوی دیا کرتے تھے، اور عجلی نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے۔ (تہذیب الکمال: ۲۶/۱۰۲-۱۰۸، تہذیب التہذیب: ۹/۳۰۳-۳۰۴)

یہ ہے ان کے بارے میں جمہور کا فیصلہ، ہاں ایک دو ریمارک ان پر کئے گئے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان پر سعید المقبری کی حضرت ابو ہریرہ سے روایات مختلط ہوگئی تھیں، سعید بعض احادیث حضرت ابو ہریرہ سے، بعض اپنے باپ کے واسطے سے حضرت ابو ہریرہ سے اور بعض روایات ایک اور شخص کے واسطے سے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتے تھے، محمد بن عجلان پر یہ الگ الگ احادیث مختلط ہوگئیں، اور انھوں نے ان سب کو سعید المقبری کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قرار دے دیا۔ مگر ابن حبان نے اس واقعہ کا ذکر کرکے فرمایا ہے کہ یہ کوئی ایسی کمزوری نہیں کہ اس کی وجہ سے آدمی کو ضعیف قرار دیا جائے، کیونکہ کتاب جس سے یہ حدیثیں بیان کرتے تھے وہ تو سب کی سب صحیح ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۹/۳۰۴)

اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ محمد بن عجلان پر صرف سعید المقبری کی احادیث میں اختلاط ہوا تھا، تمام احادیث میں نہیں، چنانچہ تہذیب الکمال میں ہے کہ " كان داؤد بن قيس يجلس إلى ابن عجلان ، يتحفظ عنه ، ويقول : إنها اختلطت على ابن عجلان يعني في حديث سعيد المقبرى۔ (تہذیب

الکمال:۲۶/۱۰۶)

لہذا اس کو تمام احادیث میں اختلاط پر محمول کرنا غلط ہے، اور اس کی بنا پر حدیث کو ضعیف کہنا محدثین کے طریقہ پر درست نہیں۔

دوسرے اس وجہ سے کہ جس طرح اس زیادتی کو شاذ شیخ الابانی نے کہا ہے اسی طرح بعض حضرات نے وائل بن حجر کی حدیث میں " يُحَرِّكُهَا " کی زیادتی کو شاذ قرار دیا ہے، امام ابن خزیمہ نے اس حدیث وائل کو اپنی صحیح میں روایت کرنے کے بعد اس کے شاذ ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ:''احادیث میں سوائے اس حدیث کے کسی میں" يُحَرِّكُهَا "، نہیں ہے۔(صحیح ابن خزیمہ:۱/۳۵۴)

اور خود شیخ البانی صاحب نے اسی جگہ''تمام المنہ'' میں ذکر کیا ہے کہ ایک یمانی طالب العلم نے " البشارة في شذوذ تحريك الإصبع في التشهد وثبوت الإشارة" نامی ایک رسالہ میں اس زیادتی کو شاذ قرار دیا ہے۔تو اگر یہ شاذ ہے تو وہ بھی شاذ ہے لہذا دونوں سے احتجاج ساقط ہونا چاہئے۔

اور تیسرے اس وجہ سے کہ شیخ البانی نے" يُحَرِّكُهَا "کی زیادتی کو حدیث وائل میں شاذ تسلیم کرنے سے اس لئے انکار کیا ہے کہ اس زیادتی کو علماء نے قبول کیا ہے۔میں کہتا ہوں کہ اگر حدیث وائل اس وجہ سے شاذ نہیں رہی کہ اس کو علماء نے قبول کیا ہے تو کیا حضرت ابن الزبیر کی حدیث میں " يُحَرِّكُهَا "کی زیادتی کو علماء نے رد کیا ہے یا قبول کیا ہے؟ ذرا انصاف تو کیجئے کہ ایک طرف امام نووی تصریح کرتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے، دوسری جانب جمہور علماء اسی کے مطابق عمل کرتے ہیں اور انگلی کو حرکت دینے سے منع کرتے ہیں۔کیا یہ قولی وعملی طور پر حضرت ابن الزبیر کی حدیث کو قبول کرنا نہیں ہوا؟ اور اس کی تصحیح نہیں ہوئی؟ پھر یہ تو شاذ ہی رہ

جائے کیونکہ شیخ البانی کا مسلک یہ نہیں، اور حدیث وائل علماء کے قبول کرنے کی وجہ سے شاذ نہ رہے، کیونکہ یہ ان کے مسلک کے موافق ہے۔ کیا یہی انصاف ودیانت ہے؟ حق یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور ان میں تطبیق کی صورت وہی ہے جو امام بیہقی نے بیان کی ہے۔

نماز کے بعد اورادواذکار کب کریں

نماز کے بعد دعا وذکر کا موقعہ ہوتا ہے، اور احادیث میں اس سلسلہ میں مختلف اذکار وادعیہ منقول ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ یہ اذکار ودعائیں پڑھنے کا موقعہ کونسا ہے، آیا فرض نماز کے فوری بعد یا سنت ونوافل کے بعد؟ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں نہیں ہیں وہاں تو فرض کے بعد ہی ان اذکار و اوراد کو پورا کیا جائے اور جن نمازوں کے بعد سنن ونوافل نہیں ہیں وہاں سنن ونوافل کے بعد ان اذکار کو ادا کیا جائے۔

مگر مؤلف حدیثِ نماز نے فرض کے فوری بعد ان اوراد کو پڑھنے پر زور دیا ہے اور لکھا ہے کہ:

> ''ان تمام اوراد اور دعاؤں کا وقت فرض نماز کے بعد کا ہے تا کہ دعا کی قبولیت جلد ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ فرض نماز کے بعد دعا قبول ہوتی ہے، دوسرے یہ کہ نماز میں فاصلہ بھی ہو جاتا ہے، لیکن بعض لوگ فرض پڑھ کر فوراً سنت پڑھنے کھڑے ہو جاتے ہیں، اور سنتوں کے بعد ان تسبیحات اور دعاؤں کو پڑھتے ہیں تو نہ مقبولیت والا موقعہ ملتا ہے اور نہ فرض ونوافل میں فاصلہ ہوتا ہے، اپنی من مانی کرنے سے بھلا نہیں ہوسکتا۔'' (حدیثِ نماز:۱۷۳)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف حدیث نماز کی یہ بات علی الاطلاق درست نہیں، کیونکہ احادیث سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ فرض کے بعد رسول اللہ ﷺ ذکر کرتے تھے مگر اس سلسلہ میں منقول تمام اذکار ہر فرض نماز کے بعد آپ پڑھتے تھے اس کا کوئی ثبوت نہیں، بلکہ ظاہر یہی ہے کہ کبھی کوئی ذکر و دعا کرتے اور کبھی دوسرا ذکر و دعا کرتے تھے، لہذا مؤلف حدیث نماز کا ان تمام اوراد و اذکار کو فرض کے بعد پڑھنے کو ضروری قرار دینا بے بنیاد بات ہے، دوسرے خود احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لمبے اور طویل اذکار و کثیر دعائیں فرض کے بعد پڑھنا اور سنتوں میں تاخیر کرنا پسندیدہ امر نہیں، اور نہ یہ اللہ کے رسول ﷺ کا معمول تھا۔ چنانچہ:

(۱) حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ: " **كان رسول الله ﷺ إذا سلم مكث قليلاً** "، (نبی کریم ﷺ جب سلام پھیرتے تھے تو اس جگہ میں کچھ ہی دیر ٹھہرتے تھے) اس حدیث کے آخر میں ابن شہاب نے کہا کہ ہمارا خیال - واللہ اعلم - یہ ہے کہ یہ (ٹھہرنا) اس لئے تھا تاکہ عورتیں لوٹ جائیں۔ (بخاری: ۱/۱۱۷، ابو داؤد: ۱/۱۴۹، مسند احمد: ۶/۳۱۰، مصنف عبدالرزاق: ۲/۲۴۵، سنن بیہقی: ۲/۲۶۰)

اس میں غور کیجئے کہ جب آپ ﷺ نماز کے بعد تھوڑی ہی دیر ٹھہرتے تھے تو طویل ذکر و اذکار فوراً بعد نماز فرض کہاں ہوتے تھے؟

(۲) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ: "**كان النبي ﷺ إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول : اللّٰهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام** "(نبی کریم ﷺ جب سلام پھیرتے تو صرف " **اللّٰهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام** " پڑھنے کی مقدار بیٹھتے تھے) (مسلم: ۱/۲۱۸، ترمذی: ۱/۶۶، ابن ماجہ: ۱/۶۶، مسند احمد: ۶/۲۳۵، سنن بیہقی: ۲/۲۶۰، سنن دارمی: ۱/۳۵۸، صحیح ابن

خزیمہ:۱/۳۶۲،صحیح ابن حبان:۵/۳۴۰)

اس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ فرض کے بعد صرف "اللھم انت السلام الخ کے بقدر ذکر کرتے تھے اور سنتوں میں مشغول ہوجاتے تھے، پھر حضرت ام سلمہ کی حدیث تو صاف بتارہی ہے کہ مکث اور ٹھہرنا ہی تھوڑی دیر ہوتا تھا، معلوم ہوا کہ فرض کے بعد طویل اذکار کا معمول نہیں تھا۔

اور اسی سے ایک بات یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے بعد یہی ایک ذکر نہیں کرتے تھے، اسی لئے حضرت عائشہ نے یہ کہا کہ "إلا مقدار ما یقول" کہ یہ کہنے کی مقدار بیٹھتے تھے۔ لہذا اتنے وقت میں جو بھی ذکر مناسب سمجھتے کرتے تھے، کبھی کوئی اور کبھی کوئی اور۔

(۳) حضرت انس سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ: " **صلیت مع رسول الله ﷺ ، فکان ساعة یسلم یقوم ، ثم صلیتُ مع أبي بکر رضی الله عنه ، فکان إذا سلم وثب مکانه کأنه یقوم عن رضف**"(میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، پس آپ جب سلام پھیرتے اسی گھڑی کھڑے ہوجاتے تھے، پھر میں نے ابوبکر صدیق کے ساتھ نماز پڑھی، پس وہ جب سلام پھیرتے تو اپنی جگہ سے اس طرح جلدی سے اٹھ جاتے گویا کہ وہ کسی گرم پتھر سے اٹھتے ہوں)(سنن بیہقی:۲/۲۵۹،صحیح ابن خزیمہ:۳/۱۹۷،مستدرک:۱/۳۳۶،معجم کبیر:۱/۲۵۲،مصنف عبدالرزاق:۲/۲۴۶)

جب یہ حضرات اس قدر جلدی سے نماز کے بعد اپنی جگہ سے اٹھ جاتے تھے تو طول طویل ذکر وہیں بیٹھ کر کس طرح ہوتا تھا؟ معلوم ہوا کہ نماز کے بعد مختصر ذکر کرتے تھے جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے بتایا ہے، اور دیگر اذکار اس وقت نہیں

کرتے تھے، بلکہ سنتوں کے بعد کرتے تھے۔

علامہ ظفر احمد صاحب کہتے ہیں کہ:"قلت: والظاهر أنه ﷺ كان يأتي دبر الصلاة بواحد من الأذكار، فروى كل راو بما سمع، وأما احتمال أنه كان يأتي بجميع الأذكار الواردة في دبر الصلاة كل يوم بعد كل صلاة فبعيد جداً كما لا يخفى على من له ادنى فهم "(**میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ نماز کے بعد ان اذکار میں سے کوئی ایک ذکر کرتے تھے، پس ہر روایت کرنے والے نے وہ بات بیان کی جو اس نے سنی تھی، پس یہ احتمال کہ آپ ﷺ ان تمام اذکار کو ہر نماز کے بعد روزانہ پڑھتے تھے بہت ہی بعید بات ہے، جیسا کہ معمولی فہم والے پر بھی یہ بات مخفی نہیں**)(اعلاء السنن:۱۵۴/۳)

الحاصل احادیث میں اگر ایک جانب فرض کے بعد اذکار کا ثبوت ہے تو دوسری جانب یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ فرض کے بعد جلدی سے اٹھ کھڑے ہوتے تھے، اور صرف "اللھم انت السلام "والی دعا کے بقدر ہی بیٹھتے تھے، اس سے زیادہ نہیں بیٹھتے تھے۔ ان دونوں باتوں کو ملانے سے ایک بات یہ واضح ہو جاتی ہے کہ نمازوں کے بعد کے اذکار سب کے سب ایک دن نہیں پڑھے جاتے تھے، بلکہ کبھی کوئی ذکر اور کبھی دوسرا ذکر پڑھنے کا معمول تھا۔

پھر فرض کے بعد کی سنتوں میں جلدی کرنے کا حکم بھی وارد ہے، جس سے فرض اور سنن کے درمیان طویل فصل کا ناپسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(۱) ایک روایت میں حضرت حذیفہؓ سے آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:"**عجلوا الركعتين بعد المغرب، لِتُرفَعَا مع العمل**"(مغرب کے بعد دو رکعت (سنت) پڑھنے میں جلدی کروتا کہ وہ اس عمل کے ساتھ اٹھالی جائیں)

(شعب الایمان:۳/۱۲۱)

(۲) حضرت حذیفہ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "**عجلوا الركعتين بعد المغرب ، فإنهما تُرفَعَانِ مع المكتوبة**" (مغرب کے بعد دو رکعت (سنت) پڑھنے میں جلدی کرو کیونکہ یہ دو رکعتیں فرض کے ساتھ ساتھ اٹھائی جاتی ہیں) (الجامع الصغیر:)

علامہ سیوطی نے اس کو الجامع الصغیر میں ابن نصر کے حوالے سے روایت کیا ہے، اور اس پر حسن کی علامت لگائی ہے۔ مگر علامہ مناوی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس کی سند میں ایک تو سوید بن سعید راوی ضعیف ہے اور دوسرا عبد الرحمٰن العمی متروک ہے۔ (فیض القدیر:۴/۳۰۸)

(۲) حضرت مکحول سے مرفوعا روایت ہے کہ : " **من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبتا – أو رفعتا – في عليين** "(جس نے مغرب کے بعد دو رکعتیں کلام کرنے سے پہلے پڑھیں وہ علیین میں لکھی جاتی ہیں یا یہ کہا کہ وہ علیین میں اٹھالی جاتی ہیں) (مصنف عبد الرزاق:۳/۷۰، واللفظ لہ، ابن ابی شیبہ:۲/۱۶)

یہ حدیث بھی سند کے لحاظ سے ضعیف ہے، جیسا کہ مناوی نے لکھا ہے۔ (فیض القدیر:۶/۱۶۷)

یہ روایات اگرچہ کہ ضعیف ہیں مگر ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں، ان روایات سے معلوم ہوا کہ مغرب کی سنتوں کے پڑھنے میں تعجیل کرنا چاہئے، کیونکہ یہ فرض نماز کے ساتھ اللہ کے دربار میں اٹھالی جاتی ہے، اور ایسی نماز علیین میں لکھی جاتی ہے۔ اس میں بیان کردہ یہ علت کہ سنت مغرب جلدی پڑھنے سے علیین میں اٹھا

لی جاتی ہیں، یہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ بات سنت مغرب کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر نماز کا یہی معاملہ ہونا چاہئے؛ کیونکہ ہر سنت ونفل نماز فرض نماز کے تابع ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اٹھائی جاتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں ہیں ان کو جلدی ادا کرنا چاہئے، اور جلدی سے مراد یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے جو ذکر کی مقدار بیان کی ہے اس قدر دیر کی جائے، اس سے دیر کرنا مناسب نہیں۔ ہاں جن نمازوں کے بعد سنت نہیں ہے جیسے صلاۃ عصر وصلاۃ فجر تو ان کے بعد طویل اذکار ودعائیں پڑھنا چاہئے اور اس طرح تمام احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ (دیکھو اعلاء السنن: ۱۵۴/۳-۱۵۷)

علامہ ابن بطال نے شرح بخاری میں حضرت ام سلمہ کی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ:" وأما مكث الإمام في مصلاه بعد السلام ، فقد كرهه أكثر العلماء إذا كام إماماً راتباً إلا أن يكون مكثه لعلةٍ . هذا قول الشافعي وأحمد بن حنبل . وقال مالك : يقوم ولا يقعد في الصلاة كلها إذا كان إمامَ مسجد جماعة ، وإن كان إماماً في السفر فإن شاء قام و إن شاء قعد.وقال أبو حنيفة : كل صلاة بعدها نافلة فإنه يقوم لها ، وما لا نافلة بعدها كالعصر والفجر ، فإن شاء قام وإن شاء قعد ، وهو قول أبي مجلز ". (رہا امام کا اپنے مصلے پر سلام کے بعد ٹھیرنا تو اس کو اکثر علماء نے مکروہ کہا ہے، جبکہ وہ مقرر امام ہو مگر یہ کہ کسی ضرورت سے ٹھیرے، یہی امام شافعی وامام احمد کا قول ہے۔ اور امام مالک نے کہا کہ امام تمام نمازوں میں سلام کے بعد اٹھ جائے بیٹھا نہ رہے جبکہ وہ جماعت والی مسجد کا امام ہو، اور اگر وہ سفر میں امام ہوا ہے تو چاہے تو اٹھ جائے، اور چاہے تو بیٹھا رہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ہر وہ نماز جس کے بعد سنن ونوافل ہیں

امام ان سنن ونوافل کے لئے کھڑا ہو جائے اور جس نماز کے بعد سنن ونوافل نہیں ہیں جیسے فجر وعصر تو اگر چاہے تو اٹھ جائے اور چاہے تو بیٹھا رہے، اور یہی ابومجلز کا قول ہے)(شرح بخاری لابن بطال:۲/۴۶۱-۴۶۲)

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جولوگ فرض کے بعد ہی اورادووظائف کو ضروری قرار دیتے ہیں اور اسی پر جمود کرتے ہیں ان کی بات صحیح نہیں بلکہ دونوں قسم کی احادیث میں جمع وتطبیق کی صورت اختیار کر کے مذکورہ طریقہ اختیار کرنا نہایت ہی انصاف اور غایتِ اعتدال کی بات ہے، اور اس کو من مانی کہنا مؤلف کے قصورِفہم ونظر کا نتیجہ ہے۔

رہی وہ حدیث جو حضرت عبدالرحمٰن بن غنم نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جس نے مغرب اور فجر کی نماز سے اپنے پیر موڑنے اور گھومنے سے پہلے پہلے دس مرتبہ یہ پڑھا:" لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد بيده الخير ، يحيي و يميت وهو على كل شيء قدير " تو اس کے لئے ہر مرتبہ پر دس نیکیاں لکھی جاتی اور دس گناہ مٹائے جاتے اور دس درجات بلند کئے جاتے ہیں اور یہ اس کے لئے ہر برائی سے اور شیطان مردود سے آڑ ہوگا، اور اس کو سوائے شرک کے کوئی گناہ ہلاک نہیں کرے گا اور یہ عمل کے لحاظ سے سب سے افضل ہوگا مگر وہ شخص جو اس سے بھی افضل کوئی عمل کرے ۔(مسند احمد:۴/۲۲۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی جو حدیث اوپر گزری اس کے برابر کی یہ حدیث نہیں ؛ کیونکہ اس میں ایک راوی شہر بن حوشب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے یا نہیں؟ دوسرے اس میں شہر بن حوشب نے سند و

متن میں اختلاف کیا ہے کبھی اس کو حضرت عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کرتے ہیں اور کبھی حضرت ابو ذر سے اور کبھی حضرت معاذ سے اور کبھی حضرت فاطمہ سے، اسی طرح متن میں کبھی ''مغرب'' کا ذکر کرتے ہیں، اور کبھی مغرب کے بجائے عصر کا ذکر کرتے ہیں، اور کبھی فجر کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل ''تمام المنۃ'' میں شیخ البانی نے کی ہے۔ (تمام المنۃ: ۲۲۸-۲۲۹)

تیسرے جن احادیث میں فرض کے بعد اذکار پڑھنے کا ذکر ہے ان میں فرض کے بعد سے مراد متصل فرض ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ فرض کے بعد کا حکم اس وقت بھی متحقق ہوسکتا ہے کہ سنت ونوافل سے فارغ ہوکر یہ اوراد وادعیہ پڑھے؛ کیونکہ توابع (سنت ونفل) متبوع کے ساتھ ضمناً داخل ہوجایا کرتے ہیں۔

اور رہا یہ مسئلہ کہ فرض وسنن میں فصل ہونا چاہئے، اس لئے سنتوں سے قبل اذکار ضروری ہیں تو عرض ہے کہ اس کے لئے طویل ذکر ودعاء کی کوئی ضرورت نہیں، اور نہ یہ فصل اس پر موقوف ہے، بلکہ جس قدر فصل حضرت عائشہ وام سلمہ کی روایات سے ثابت ہے وہ اس کے لئے کافی ہے، لہذا اس سے تمام احادیث جمع ہوگئیں۔ (واللہ اعلم)

اوقات صلوۃ

مؤلف حدیث نماز نے آخر میں اوقاتِ صلوۃ پر بھی نظر ڈالی ہے مگر دلائل وغیرہ سے کوئی بحث نہیں کی، اس لئے ہم بھی محض مذہبِ احناف کی نشاندہی کرتے ہیں۔

فجر کا مستحب وقت

فجر کی نماز کا وقت تمام علماء وائمہ کے نزدیک طلوعِ فجر سے شروع ہوکر طلوعِ آفتاب رہتا ہے، یہ اس کا وقت جواز ہے، رہا فجر کا مستحب وقت تو اس میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، بعض کے نزدیک غلس یعنی اندھیرے میں پڑھنا مستحب ہے، اور بعض کے نزدیک غلس کے بجائے اِسفار (یعنی اجالا پھیلنے پر) پڑھنا اولی وافضل ہے، اور حنفیہ اسی کے قائل ہیں، اوران کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں فجر کو اسفار میں پڑھنے کا امر بھی ہے اور فضیلت بھی وارد ہوئی ہے۔

ایک حدیث میں حضرت رافع بن خدیج سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ''**أسفروا بالفجر – وفي رواية– أصبحوا بالصبح ؛ فإنه أعظم للاجر**'' (فجر کو اسفار (یعنی خوب اجالا ہوجانے کے بعد) پڑھو؛ کیونکہ یہ زیادہ اجر کا باعث ہے)(ابو داؤ د : ۱/۶۱، ترمذی: ۱/۴۰، نسائی: ۱/۶۴، ابن ماجہ:۱/۴۹)

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا، اورامام زیلعی نے نقل کیا ہے کہ ابن القطان نے ابوداؤ د کی سند کو صحیح قرار دیا ہے،۔(نصب الرایہ:۱/۲۳۵)

اس کے علاوہ یہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ یا ذرا تغیر کے ساتھ متعدد صحابہ سے آئی ہے، حضرت بلال، حضرت انس، حضرت قتادہ بن النعمان، حضرت ابن مسعود، حضرت ابو ہریرہ، وحضرت حواء انصاریہ۔(نصب الرایہ:۱/۲۳۵)

اگر سنت فجر چھوٹ جائے تو!

مؤلفِ حدیثِ نماز نے یہاں ایک مسئلہ لکھا کہ:

''اگر فجر کی سنتیں پہلے نہ پڑھ سکے تو بعد جماعت فوراً پڑھ سکتا ہے ،تاخیر کرنے اور طلوعِ شمس کے انتظار کی کوئی ضرورت نہیں ،حدیث میں تو اس کی اجازت ہے،ہی مگر عین الہدایہ میں بھی اجازت ہے۔''(حدیثِ نماز:۱۷۷)

راقم کہتا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر سنت فجر چھوٹ جائے تو طلوع شمس کے بعد اس کی قضاء کرے،اور یہی مسلک امام شافعی ،امام احمد، اسحاق بن راہویہ،سفیان ثوری ،ابن المبارک وغیرہ حضرات کا ہے ۔(دیکھو سنن الترمذی:۱/۹۶)

مؤلف حدیث نماز نے جو لکھا ہے کہ فوراً بعد جماعت کے اس کو پڑھ سکتے ہیں اور اس کی اجازت ہے،اس کی حدیث ترمذی اور ابوداؤد میں ہے جس میں ہے کہ حضرت قیسؓ نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز فجر پڑھی ،پھر سنت پڑھنے لگے تو نبی کریم ﷺ نے ان کو دیکھ کر فرمایا کہ دو نمازیں ایک ساتھ؟ تو قیس نے جواب دیا کہ میری سنتِ فجر رہ گئی تھی ،اس پر آپ نے (ابوداؤد کی روایت کے مطابق)سکوت فرمایا(اور ترمذی کے مطابق فرمایا کہ)اس وقت کوئی حرج نہیں ۔(ابوداؤد :۱/ ۱۸۰،ترمذی:۱/۹۶)

اس سے بعض ائمہ استدلال کرتے ہیں کہ سنت فجر رہ جائے تو جماعت کے بعد طلوع شمس سے قبل بھی پڑھ سکتے ہیں ،مگر اس میں کلام ہے، کیونکہ اولاً تو یہ الفاظ اجازت میں صریح نہیں ،اگرچہ محتمل ہیں ؛ کیونکہ ہر سکوت تقریر نہیں ہوتا بلکہ سکوت مع رضاء تو تقریر ہے،سکوت بلا رضاء کو تقریر نہیں کہہ سکتے ،اور یہاں آپ کا سوال کہ کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ یہ بتا رہا ہے کہ آپ اس وقت حالتِ رضاء میں نہیں تھے۔ پھر

ترمذی کے الفاظ " فلا إذن" میں دو احتمال ہیں کہ یا تو اسکے معنی یہ ہے کہ اس وقت پڑھ لو کوئی حرج نہیں، یا یہ معنی ہیں کہ اس وقت نہیں یعنی اب نہ پڑھو، لہذا جواز میں یہ روایت بھی صریح نہیں۔

دوسرے یہ روایت ضعیف ہے جس سے اس مسئلہ پر استدلال ہی سرے سے درست نہیں، اور خود امام ترمذیؒ نے حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو منقطع قرار دیا ہے کیونکہ اس کے راوی محمد بن ابراہیم نے قیس بن فہد سے سماعت نہیں کی، امام ترمذی کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو محمد بن ابراہیم سے بلا واسطہ قیس کے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے، یعنی یہ روایت مرسل ہے۔ (ترمذی ۱/ ۹۶)

اور علامہ شوکانیؒ نے جو یہ کہا کہ امام ترمذیؒ کا یہ قول جید نہیں ہے کیونکہ یہ متصل بھی آئی ہے، اس پر مولانا ظفر احمد صاحبؒ نے اعلاء السنن میں تعقب کیا ہے کیونکہ اس حدیث کے تمام طرق منقطع ہیں۔ (دیکھئے اعلاء السنن: ۷/ ۳۷)

اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:" **من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس** "(جو شخص سنتِ فجر نہ پڑھا ہو وہ بعد طلوعِ شمس کے پڑھے) (ترمذی: ۱/ ۹۶)

اس روایت کو بقول ابن تیمیہ امام ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے، اور حاکم نے مستدرک میں صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے تلخیص مستدرک میں اس کا اقرار واعتراف کرلیا ہے۔ (فتاوی ابن تیمیہ: ۲۳/ ۹۰)

امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر کلام کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سند سے ہمام سے روایت کرنے والوں میں سے سوائے عمرو بن عاصم کے کسی نے حدیث

کو اس طرح بیان نہیں کیا، اور قتادہ سے معروف حدیث اسی طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ”جس نے صبح کی نماز میں سے ایک رکعت پالی سورج کے طلوع ہونے سے پہلے تو اس نے صبح کی پوری نماز پالی۔ (ترمذی:۱/۹۶)

مگر اس کا جواب علماء نے دیا ہے کہ حاکم نے اور ذہبی نے اس کی صحت کو تسلیم کرلیا ہے، اور امام ترمذی کا یہ کلام اس میں قادح نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ عمرو بن عاصم ثقہ ہیں اور ثقہ کا تفرد مقبول ہوتا ہے۔ لہذا اس حدیث کو قبول کیا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس کی دلیل مضبوط ہے جس میں بعد طلوع شمس سنت فجر کی قضاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قبل فجر لیٹنے کا حکم

مؤلف حدیث نماز نے اسی جگہ ایک مسئلہ یہ بھی لکھا ہے کہ: فجر کی سنتیں پڑھ کر داہنی کروٹ پر ذرا لیٹنے کا حکم ہے (بخاری)۔ (حدیث نماز: ۱۷۷)

راقم کہتا ہے کہ بخاری میں اور دیگر کتابوں میں حضرت عائشہؓ سے صرف یہ مروی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ فجر کی سنتیں پڑھ کر مؤذن کے آنے تک اپنی داہنی کروٹ پر لیٹتے تھے، اور ایک روایت میں حضرت عائشہ ہی سے یہ بھی ہے کہ اگر میں بیدار ہوتی تو آپ مجھ سے باتیں کرتے اور اگر میں سوئی ہوتی تو لیٹ جاتے۔ (بخاری: ۱/۱۵۵)

مگر کسی حدیث میں بخاری کے اندر اس کا حکم نہیں ہے، یہ مؤلف حدیث نماز کا وہم ہے، ہاں ایک حدیث حضرت ابو ہریرہ سے ابوداؤد، ترمذی وغیرہ میں حکم کی آئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ **"إذا صلى أحدكم الركعتين قبل صلاة الصبح فليضطجع على جنبه الأيمن"** (جب تم میں سے کوئی

نماز صبح کی دو رکعتیں پڑھلے تو اپنے داہنے پہلو پر لیٹ جائے)(ابوداؤد:۱/۱۷۹، احمد: ۲/۴۱۵، ترمذی:۱/۹۶)

مگر اس روایت کو امام احمد بن حنبل نے اور شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کی کئی وجوہات ہیں:

ایک یہ کہ اس کے ایک راوی عبدالواحد بن زیاد میں یحی بن سعید القطان وغیرہ نے کلام کیا ہے، مگر ہمارے نزدیک یہ وجہ صحیح نہیں؛ کیونکہ عبدالواحد کو جمہور نے ثقہ تسلیم کیا ہے، بلکہ ابن عبدالبر نے کہا کہ اس پر اجماع ہے۔(تہذیب التہذیب: ۶/۳۸۵)

دوسرے یہ کہ عبدالواحد بن زیاد کے استاذ امام اعمش نے اس کو عنعنہ سے روایت کیا ہے اور وہ مدلس تھے، لہذا اس وجہ سے بھی یہ روایت ضعیف ہے۔

تیسرے یہ کہ راویوں نے اس حدیث میں اختلاف کیا ہے، بعض نے حضرت ابو ہریرہ سے اس کو رسول اللہ ﷺ کے فعل کی حیثیت سے روایت کیا ہے، چنانچہ ابن ماجہ میں شعبہ نے اس حدیث کو سہیل بن صالح سے اور انھوں نے اپنے باپ سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ اور بعض نے اس کو امر بنا کر پیش کیا ہے، جیسا کہ اوپر نقل کیا گیا، اسی لئے امام بیہقی نے کہا کہ اس کا فعل رسول ہونا زیادہ محفوظ ہے۔ لہٰذا یہ امر والی حدیث ثابت نہیں، بلکہ یہ دراصل فعل رسول ہے، جس کو بعض راویوں نے کسی غلط فہمی کی وجہ سے امر بنا دیا ہے۔

چنانچہ علامہ ابن القیم نے خلال کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ مروزی نے کہا کہ امام احمد نے حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث کے بارے فرمایا کہ: ’’**لیس بذلک**‘‘ اور اس کو عبدالواحد کا تفرد قرار دیا۔ نیز ابن القیم ہی نے اولاً امام ترمذی کا قول اس حدیث کے بارے میں نقل کیا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے، پھر اس کا رد

حافظ ابن تیمیہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ : " وهذا باطل ، ليس بصحيح وإنما الصحيح الفعل ، لا الأمر بها، والأمر تفرّد به عبد الواحد بن زياد وغلط فيه "(یہ بات باطل ہے، صحیح تو صرف رسول اللہ ﷺ کا فعل ہے نہ کہ حکم، اور حکم کی بات عبدالواحد بن زیاد کا تفرد ہے اور اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے)(زاد المعاد:۲۸۹/۱)

اس سے معلوم ہوا کہ بڑے بڑے ائمہ نے حضرت ابو ہریرہ کی حکم والی حدیث کوضعیف قرار دیا ہے، اور صحیح اس بات کو قرار دیا ہے کہ یہ فعل رسول ہے، مگر یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ہمیشہ ایسا نہیں کرتے تھے، بلکہ کبھی سنت فجر کے بعد لیٹ جاتے اور کبھی حضرت عائشہؓ سے باتیں فرماتے، جیسا کہ اوپر بخاری کے حوالے سے ذکر کیا گیا۔ اور اسی سے جمہور علماء نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ یہ لیٹنا واجب و سنت مؤکدہ نہیں ہے۔ چنانچہ امام قرطبی نے المفہم شرح مسلم میں اور قاضی عیاض نے اکمال المعلم شرح مسلم میں اور ابن بطال نے اپنی شرح بخاری میں اس کا ذکر کیا ہے۔(اکمال المعلم :۴۲۳/۳، المفہم شرح مسلم:۱۶۹/۲، شرح ابن بطال:۱۵۲/۳)

علامہ ابن بطال کی عبارت حضرت عائشہ کی حدیث کے تحت یہ ہے کہ:"

هذا الحديث يبين أن الضجعة ليست بسنة ، وأنها للراحة ، فمن شاء فعلها و من شاء تركها ، ألا ترى قول عائشة : فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع ، فدل على أن اضطجاعه ﷺ إنما كان يفعله إذا عدم التحدث معها ليستريح من تعب القيام " (یہ حدیث واضح کر رہی ہے کہ لیٹنا کوئی سنت نہیں ہے اور یہ کہ یہ آرام پانے کے لئے تھا، لہذا جو چاہے وہ کرے اور جو نہ چاہے ترک کر دے، کیا حضرت عائشہ کا قول دیکھتا نہیں کہ فرمایا کہ" اگر میں بیدار

ہوتی تو آپ مجھ سے باتیں کرتے ورنہ لیٹ جاتے'' یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ یہ اس وقت کرتے تھے جب حضرت عائشہ کے ساتھ بات چیت نہ رہتی، تا کہ رات کے قیام نماز کے تھکان سے آرام پا سکیں) (شرح ابن بطال:۳/۱۵۲)

الغرض سنت فجر کے بعد سونا کوئی سنت نہیں، بلکہ آپ کی ایک ضرورت تھی کیونکہ آپ رات میں زیادہ تر عبادت کرتے تھے لہٰذا آپ کو تھکان ہو جاتا تھا اس لئے کچھ دیر آرام کرنے کبھی کبھی لیٹ جاتے تھے۔

اور اس کی تائید حضرت عائشہ ہی کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں کہ: ''**إن النبي ﷺ لم يضطجع لِسُنَّةٍ ، ولكنّه كان يدأب ليلته ، فيستريح** '' (نبی کریم ﷺ سنت کی وجہ سے نہیں لیٹتے تھے، لیکن آپ رات میں تھک جاتے تھے، لہٰذا کچھ آرام لیتے تھے) (مصنف عبدالرزاق:۳/۴۳)

اس حدیث کے بارے میں شوکانی ''نیل الاوطار'' میں کہتے ہیں کہ یہ حجت نہیں بن سکتی ؛ کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے، دوسرے یہ کہ یہ بات حضرت عائشہ نے اپنے گمان سے فرمائی ہے، اور وہ حجت نہیں، حجت تو ان کی روایت میں ہے۔(نیل الاوطار:۳/۲۷)

مگر شوکانی کا یہ اعتراض صحیح نہیں ؛ کیونکہ اس میں ابن جریج نے اپنے استاذ کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ: ''أخبرني من أصدق '' (مجھے اس آدمی نے خبر دی جس کو میں سچا سمجھتا ہوں) اور محدثین کے درمیان اس جملے کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ توثیق و تعدیل قابل اعتبار ہے یا نہیں؟ اس میں اکثر علماء محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جس کو یہ ثقہ کہہ رہا ہے وہ دوسروں کے نزدیک ثقہ نہ ہو اور اگر وہ اس راوی کا نام لیتا تو پتہ چلتا کہ یہ کون ہے اور کیا دوسرے

بھی اس کو ثقہ سمجھتے ہیں یا نہیں، اس لئے محض یہ کہہ دینا کہ مجھ سے ایک ثقہ شخص نے بیان کیا، کافی نہیں۔ مگر امام ابوحنیفہ اور بعض محققین کے نزدیک یہ جملہ توثیق کے لئے کافی مانا جاتا ہے بشرطیکہ یہ کہنے والا اس فن جرح وتعدیل کا ماہر وعالم ہو۔ (الشذا الفیاح:۱/۲۴۴-۲۴۵، المقنع:۲۵۴-۲۵۵)

امام ابن الصلاح نے ''مقدمہ'' میں اور امام نووی نے ''ارشاد طلاب الحقائق'' میں یہ دوسرا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: " فإن كان القائل عالماً أجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه على ما اختاره بعض المحققين"
(اگر یہ کہنے والا ماہر فن ہے تو یہ بات اس شخص کے حق میں کافی ہے جو اس کے مسلک میں اس سے موافقت رکھتا ہو، جیسا کہ بعض محققین نے اختیار کیا ہے)
(مقدمہ ابن الصلاح:۶۱، ارشاد طلاب الحقائق:۱/۲۸۹)

اور خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن مہدی، امام مالک بن انس اور یحی بن سعید القطان کا بھی یہی مسلک ہے۔ (الشذا الفیاح:۱/۲۴۵، توضیح الافکار:۲/۱۷۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور محققین کی ایک جماعت اس میں اس طرف ہے کہ اس جملہ سے تعدیل ہو جائے گی۔ لہذا اس قول پر یہ حدیث قابل قبول ہوگی۔

رہا علامہ شوکانی کا دوسرا اعتراض کہ یہ بات حضرت عائشہ نے محض اپنے گمان سے فرمائی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ شوکانی کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ انھوں نے محض گمان سے فرمایا، یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ انھوں نے اس بارے میں رسول اللہ ﷺ سے سنا ہو اور اس کو وہ بیان فرماتی ہوں؟ دوسرے اگر اس کو ان کا

گمان ہی مان لیں تب بھی حضرت عائشہ سب سے زیادہ رسول اللہ ﷺ کے معمولات سے واقفیت رکھتی تھیں، انھوں نے آپ کے معمولات میں اس لیٹنے کے بارے میں جومحسوس کیا وہ بیان کیا ہے، اوران کا یہ احساس واندازہ امید ہے کہ صحیح ہی ہوگا، اوراس کے غلط ہونے کی کوئی دلیل نہیں، لہذا اس کو قابل قبول ہی سمجھا جائے گا۔

الغرض اس حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ نہ ہمیشہ کا معمول تھا اور نہ ہی سنت کے طور پر تھا بلکہ رات کی عبادت کا تعب وتھکان اتارنے کے لئے ذرا سا کبھی کبھی لیٹ جاتے تھے۔اس لئے اگر کوئی رات میں عبادت کا عادی ہو تو اس کے لئے بھی یہ مستحب ہوگا، اور جو رات بھر سوکر اٹھا ہو اس کے لئے مستحب نہ ہوگا۔

علامہ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا کہ :" وفائدة ذلك الراحة والنشاط لصلاة الصبح وعلى هذا فلا يستحب ذلك إلا للمتهجد ، وبه جزم ابن العربي ، ويشهد له ما أخرجه عبد الرزاق أن عائشة كانت تقول : إن النبي ﷺ لم يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح " (اس لیٹنے کا فائدہ راحت پانا اور صبح کی نماز کے لئے نشاط حاصل کرنا ہے، اوراس بنا پر یہ صرف عبادت میں مجاہدہ کرنے والے کے لئے مستحب ہوگا، اور علامہ ابن العربی نے اسی پر جزم کیا ہے، اوراس کی شہادت وہ حدیث دیتی ہے جسے عبدالرزاق نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ حضرت نبی کریم ﷺ سنت کی وجہ سے لیٹتے نہیں تھے بلکہ رات میں آپ تھک جاتے تھے تو آرام لیتے تھے)(فتح الباری:۴۳/۳)

باقی اس کا حکم کیا ہے اس میں علماء کے خیالات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علامہ شوکانی نے اس مسئلہ میں علماء کے چھ اقوال نقل کئے ہیں: (۱) استحباب (۲) وجوب (۳) خلاف اولی (۴) کراہت، اوراس قول کے بارے میں قاضی عیاض

سے نقل کیا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے (۵) رات میں عبادت کرنے والے کے لئے استحباب، اور دوسروں کے لئے غیر مشروع (٦) لیٹنا مقصود نہیں بلکہ سنت وفرض میں فرق کرنا مقصود ہے لہذا وہ لیٹنے سے یا کلام سے یا کسی اور طریقہ سے ہوسکتا ہے۔ (نیل الاوطار:۲۷/۳)

علامہ ابن بطال شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ : "وذهب جمهور العلماء إلى أن هذه الضجعة إنما كان يفعلها للراحة من تعب القيام، وكرهوها" (جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ یہ لیٹنا رات کے قیام کی تھکان سے راحت پانے کے لئے آپ ﷺ نے کیا تھا، لہذا ان حضرات نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے)(شرح بخاری:۱۵۱/۳)

لہذا جمہور کے قول کے مطابق سنت فجر کے بعد لیٹنا مکروہ ہوگا، اور اس کی تائید بعض صحابہ وتابعین کے اقوال سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ابن عمر نے ایک شخص کو دیکھا جو سنت فجر کے بعد لیٹا ہوا ہے تو فرمایا کہ اس کو کنکریاں مارو، یا یہ فرمایا کہ کیوں نہیں کنکریاں مارتے؟۔ (مصنف ابن ابی شیبہ:۵۴/۲)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس روایت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: "وقد صح عن ابن عمر أنه كان يحصب من يفعله في المسجد ،أخرجه ابن أبي شيبة"۔(فتح الباری:۴۴/۳)

اور حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ نے کہا کہ: "**مابال الرجل إذا صلى الركعتين يتمعّك كما يتمعّك الدابة والحمار، إذا سلم قعد ، فصلى**" (آدمی کو کیا ہوا کہ دو رکعتیں پڑھ کر اس طرح زمین پر لوٹتا ہے جیسے جانور اور گدھا لوٹتا ہے، جب سلام پھیر دے تو بیٹھ جائے پھر نماز پڑھ لے)

(مصنف ابن ابی شیبہ:۲/۵۵)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی جانب اشارہ کرکے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک اس کے صحیح یا حسن ہونے کی علامت کہا ہے۔ (دیکھو: فتح الباری:۲/۴۳)

ابن ابی شیبہ ہی نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابومجلز نے حضرت ابن عمر سے سنت فجر کے بعد داہنی کروٹ پر لیٹنے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ " **یتلعب بکم الشیطان**" (تم سے شیطان کھیل رہا ہے)(مصنف ابن ابی شیبہ:۲/۵۵)

ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر نے کچھ لوگوں کو سنت فجر کے بعد لیٹا ہوا دیکھا تو لوگوں کو بھیج کر ان کو منع کیا، انھوں نے کہا کہ ہم اس سے سنت کا ارادہ کرتے ہیں، ابن عمر نے قاصد سے کہا کہ انھیں جا کر کہہ دو کہ یہ بدعت ہے۔(مصنف ابن ابی شیبہ:۲/۵۵)

اور خود حضرت ابن عمر بھی سنت فجر کے بعد لیٹتے نہیں تھے، حضرت مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے سفر وحضر میں حضرت ابن عمر کی صحبت اٹھائی ہے، میں نے ان کو سنت فجر کے بعد لیٹتے نہیں دیکھا۔(مصنف ابن ابی شیبہ:۲/۵۴)

اور ابن ابی شیبہ ہی نے حضرت ابراہیم نخعی، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصری وغیرہ سے بھی اس کی کراہت نقل کی ہے۔

وقت ظہر

ظہر کی نماز کا وقت سورج کے ڈھل جانے کے بعد شروع ہوجاتا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے، مگر اس کا وقت کب تک رہتا ہے اس میں اختلاف ہے، جمہور

علماء کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کی نماز ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہونے تک رہتا ہے پھر ختم ہوجاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اوران کا دوسرا قول اور مذہب یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے تک رہتا ہے، مگر حنفی علماء نے بیان کیا ہے کہ اختلاف سے نکلنے کے لئے ایک مثل پر ہی پڑھ لینا چاہئے، الا یہ کہ کوئی عذر ہو جیسے شدید گرمی وغیرہ تو پھر امام صاحب کے قول پر عمل کرے۔

امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں جن دلائل سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے، مؤذن نے اذان دینا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ " أبرد " (یعنی وقت ٹھنڈا ہونے دو)، پھر کچھ دیر بعد مؤذن نے اذان دینا چاہا تو فرمایا کہ " أبرد "(یعنی وقت ٹھنڈا ہونے دو) پھر کچھ دیر بعد مؤذن نے اذان دینا چاہا تو فرمایا کہ " أبرد حتی ساوی الظل التلول " (یعنی وقت ٹھنڈا ہونے دو) یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہوجائے۔(بخاری:۱/۷۸، ترمذی:۱/۴۱، ابوداؤد:۱/۵۸)

اس حدیث میں قابل غور یہ ہے کہ مؤذن نے پہلی بار اذان کا ارادہ کیا تو ظاہر ہے کہ وقت ظہر یقیناً شروع ہوچکا تھا، مگر آپ نے فرمایا کہ وقت میں ٹھنڈک آنے دو، پھر مؤذن نے انتظار کیا اور کچھ دیر بعد اذان کا ارادہ کیا تو آپ نے وہی فرمایا، مؤذن نے پھر انتظار کیا، اور کچھ دیر بعد تیسری دفعہ اذان کا ارادہ کیا تو آپ نے اس دفعہ بھی یہی فرمایا، اور ایک بات یہ بھی فرمائی کہ جب تک چیزوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر نہ ہو انتظار کرو، اس میں ایک تو تین تین دفعہ ارادے کے باوجود مؤذن کو انتظار کرانا بتا رہا ہے کہ ظہر کا وقت ہوجانے کے باوجود کافی دیر تک اللہ کے رسول ﷺ نے نماز ظہر نہیں پڑھی اور اذان بھی نہیں دی گئی، دوسرے یہ جو فرمایا کہ "

سایہ ٹیلوں کے برابر ہو جائے'' اس سے معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد دوسرے مثل میں نماز ظہر پڑھی گئی؛ کیونکہ ٹیلوں کے برابر سایہ ہونے کا مطلب یہی ہے کہ وہ ایک مثل سے بڑھ جائے۔

علامہ نووی شرح مسلم میں اسی حدیث کے تحت لکھتے ہیں کہ: " أنه أخرتأخيراً كثيراً حتى صار للتلول فيء ، والتلول منبطحة غير منتصبة ، ولا يصير لها فيء في العادة إلا بعد زوال الشمس بكثير "(یعنی آپ ﷺ نے بہت زیادہ تاخیر کی حتی کہ ٹیلوں کا بھی سایہ ہونے لگا، حالانکہ وہ دبے ہوئے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں کھڑے ہوئے نہیں، اور عادۃً ان کا سایہ زوال شمس کے بہت بعد ہی ہوتا ہے)(شرح مسلم:۱/۲۲۴)

اورعلامہ شوکانی نے بھی اسی کے مثل لکھا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:"والمراد أنه أخر تأخيراً كثيراً حتى صار للتلول فيء ، وهي منبطحة لا يصير لها فيء في العادة إلا بعد زوال الشمس بكثير " (مراد یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بہت زیادہ تاخیر کی حتی کہ ٹیلوں کا بھی سایہ ہونے لگا، حالانکہ وہ پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور عادۃً ان کا سایہ زوال شمس کے بہت بعد ہی ہوتا ہے)(نیل الاوطار:۱/۳۸۶)

نیز علامہ ابن حجر اسی حدیث پر بحث کے دوران تصریح کرتے ہیں کہ:" ظاهره يقتضي أنه أخرها إلى أن صار ظل كل شيء مثله " (اس حدیث کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ آپ ﷺ نے نماز ظہر کو ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہونے تک مؤخر کیا)(فتح الباری:۲/۲۱)

جب ایک مثل تک مؤخر کیا تو معلوم ہوا کہ دوسرے مثل میں نماز ظہر ادا فرمائی، اور یہ بات واضح ہے کہ اگر اس وقت تک ظہر کا وقت باقی نہ ہوتا تو آپ مؤخر

کر کے نماز کو قضاء ہر گز ہر گز نہ فرماتے ، یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے کہ نماز ظہر کا وقت دو مثل تک رہتا ہے۔

اس سلسلہ میں معجم اوسط میں طبرانی نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے اوقات نماز کا سوال کیا، تو آپ ﷺ نے دو دنوں تک وقت وقت پر نماز پڑھ کر دکھایا، اس میں ظہر و عصر کے بارے میں دوسرے دن کی نمازوں کا ذکر کرتے ہوئے حضرت جابر کہتے ہیں کہ:

" **ثم أذن بلال الغد للظهر حين دلكت الشمس ، فأخرها رسول الله ﷺ حتى صار مثل كل شيء مثله ، فأمره ، فأقام و صلى ، ثم أذن للعصر فأخرها رسول الله ﷺ حتى صار ظل كل شيء مثليه ، فأمره ﷺ ، فأقام و صلى** "(پھر حضرت بلال نے دوسرے دن ظہر کی اذان سورج ڈھل جانے کے بعد دی ، پس اللہ کے رسول ﷺ نے اس نماز کو مؤخر کیا حتی کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا، تو ان کو حکم دیا، پس اقامت کہی اور نماز پڑھی ، پھر حضرت بلال نے عصر کی اذان دی پس آپ ﷺ نے اس کو بھی مؤخر کیا حتی کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو گیا، تب آپ نے ان کو حکم دیا، پس اقامت کہی اور نماز پڑھی) (مجمع الزوائد: ۱/۳۰۴)

اس حدیث کو امام ہیثمی نے مجمع الزوائد میں ذکر کر کے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایک مثل ہونے کے بعد ظہر کا وقت رہتا ہے اور دو مثل ہو جانے کے بعد عصر کا وقت ہوتا ہے ، ورنہ رسول اللہ ﷺ ظہر کو مؤخر کر کے دوسرے مثل میں کیوں پڑھتے ؟

اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت ابو ہریرہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے الفاظ کے ذرا سے فرق کے ساتھ

مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:" **إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة ، فإن شدة الحر من فيح جهنم** "(جب گرمی شدید ہوتو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو ؛ کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہوتی ہے) (بخاری :۱/۶۷، مسلم :۱/۲۳۴، ترمذی:۱/۴۰، ابوداؤد:۱/۵۸، نسائی ۱/۵۹، ابن ماجہ:۱/۴۹)

اور حضرت ابو سعید خدری سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:" **أبردوا بالظهر ، فإن شدة الحر من فيح جهنم** "(نماز ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہوتی ہے)(بخاری: ۱/۷۷، ابن ماجہ:۱/۴۹)

الغرض ان احادیث سے معلوم ہوا کہ نماز ظہر کا وقت سایہ کے دو مثل ہونے تک باقی رہتا ہے، اور حضرت ابو ہریرہ نے بھی یہی بات فرمائی ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن رافع سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے نماز کے اوقات کا سوال کیا، تو آپ نے کہا کہ:"**صل الظهر إذا كان ظلك مثلك والعصر إذا كان ظلك مثليك الخ**"(نماز ظہر اس وقت پڑھ جب تیرا سایہ ایک مثل ہوجائے اور عصر اس وقت پڑھ جب سایہ دو مثل ہوجائے)(مؤطا مالک:۳)

اس کی سند کو علامہ نیموی نے آثار السنن میں صحیح قرار دیا ہے ۔(آثار السنن:۱/۴۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہ نے ایک مثل ہوجانے کے بعد ظہر پڑھنے کا حکم دیا ہے اور دو مثل ہوجانے کے بعد عصر پڑھنے کا حکم دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد دوسرے مثل میں ظہر کا وقت رہتا ہے اور دوسرے مثل کے بعد عصر کا وقت ہوتا ہے۔

نمازعصر

نمازعصر کا ابتدائی وقت ظہر کے ختم پر شروع ہوتا ہے،اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اوپر ذکر کردہ دلائل کی وجہ سے ظہر کا وقت دومثل تک رہتا ہے،لہذا عصر کا وقت دومثل کے بعد شروع ہوگا۔جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث اور حضرت ابوہریرہ کے اثر سے معلوم ہوا۔

نمازمغرب

یہ وقت سب کے نزدیک متفق علیہ ہے،اگرچہ شفق کی تفسیر میں اختلاف ہے بعض حضرات نے شفق اس سرخی کو قرار دیا ہے جو بعد غروب آفتاب آسمان پر دکھائی دیتی ہے،اور بعض نے کہا کہ شفق وہ سفیدی ہے جو سرخی کے غروب ہوجانے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔جولوگ شفق کی تفسیر سرخی سے کرتے ہیں ان کے نزدیک مغرب کا وقت اس کے ختم ہوجانے پر ختم ہوجاتا ہے،یہی مسلک امام مالک،امام شافعی،امام احمد،اسحاق بن راہویہ اور داود ظاہری کا ہے،اور جولوگ سفیدی کو شفق کہتے ہیں ان کے نزدیک اس سفیدی کے ختم ہونے تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے۔اور یہی امام ابوحنیفہ،امام عبداللہ بن المبارک،ایک روایت میں امام اوزاعی وامام مالک،نیز امام زفر،ابوثور،وغیرہ کا مسلک ہے۔اور یہی بات حضرت ابوبکر صدیق،حضرت عائشہ، ابوہریرہ، معاذ بن جبل ، ابی بن کعب ،عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے ۔(عمدۃ القاری:۵۶۶/۲)

قبل مغرب نفل کا حکم

مؤلف حدیث نماز نے لکھا ہے کہ:''مغرب کی اذان ہونے پر دو رکعت

نفل پڑھ سکتے ہیں،لیکن ہمیشہ عادت بنالینا ٹھیک نہیں ہے،حنفی مذہب کی کتاب غایۃ الاوطار اردو ترجمہ درمختار میں ہے کہ مغرب سے پہلے دو رکعت ثابت ہیں۔(حدیث نماز:١٨٠)

میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح ہے کہ حدیث میں مغرب سے پہلے نماز نفل کا ذکر آیا ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ جب مؤذن اذان دیتا تو صحابہ میں سے کچھ لوگ ستونوں کی طرف جلدی کرتے اور رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے تک دو رکعتیں نماز مغرب سے پہلے پڑھ لیتے۔اور مسلم میں یہ بھی ہے کہ اگر کوئی اجنبی مسجد میں داخل ہوتا تو کثرت کے ساتھ اس نماز کو پڑھنے والوں کی وجہ سے یہ گمان کرتا کہ نماز ہوچکی ہے۔(بخاری:١/٨٧،مسلم:١/٢٧٨)

مگر یہ سنت نہیں ہے اسی لئے ایک حدیث میں حضرت عبداللہ بن مغفل سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ:'' **صلوا قبل المغرب ،صلوا قبل المغرب**''(مغرب سے پہلے نماز پڑھو مغرب سے پہلے نماز پڑھو)اور تیسری دفعہ فرمایا کہ:'' **صلوا قبل المغرب لمن شاء**''،(مغرب سے پہلے نماز پڑھو یہ حکم اس کے لئے ہے جو چاہے)حضرت عبداللہ بن مغفل کہتے ہیں کہ یہ آپ نے اس لئے فرمایا کہ کہیں لوگ اس کو سنت نہ بنالیں۔(بخاری:١/١٥٧،ابوداؤد:١/١٨٢)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ کوئی مستقل سنت نہیں ہے بلکہ کوئی چاہے تو پڑھ سکتا ہے،کیونکہ یہ اولا تو رسول اللہ ﷺ کا معمول نہیں تھا،جیسا کہ حضرت انس کی اوپر ذکر کردہ حدیث سے معلوم ہوا کہ صحابہ میں سے کچھ حضرات تو اس کو پڑھتے تھے مگر رسول اللہ ﷺ تشریف لاکر نماز پڑھاتے تھے،پھر صحابہ میں سے بھی کچھ لوگ تو اس کو پڑھتے تھے،سب کا پڑھنا ثابت نہیں،بلکہ حضرت طاوس سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمر

سے اس نماز کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ:" **ما رأيت أحدا يصليها على عهد رسول الله ﷺ** "(میں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں کسی کو یہ نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا)(ابوداود:۱۸۲/۱)

الغرض مغرب سے پہلے دو رکعت نماز نفل ثابت ہے مگر عادت کے طور پر نہیں، بلکہ کوئی کبھی موقعہ پا کر پڑھ لے تو گنجائش ہے۔

نمازِ عشاء

عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے جب مغرب کا وقت ختم ہوتا ہے اور مغرب کا وقت غروب شفق پر ختم ہوتا ہے اس لئے عشاء کا وقت شفق کے غروب ہوجانے کے بعد شروع ہوگا، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شفق کی تفسیر میں اختلاف ہے، لہذا اس اختلاف کی وجہ سے یہاں عشاء کے ابتدائی وقت میں بھی اختلاف ہے، جو حضرات شفق سرخی کو قرار دیتے ہیں ان کے پاس سرخی ختم ہونے کے بعد عشاء کا وقت شروع ہوجائے گا اور جو حضرات شفق کے معنی سفیدی قرار دیتے ہیں ان کے پاس سفیدی کے ختم ہونے پر عشاء کا وقت شروع ہوگا۔

اور عشاء کا وقت کب تک باقی رہتا ہے اس میں بھی اختلاف ہے، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ ایک تہائی رات تک نماز عشاء کا وقت رہتا ہے اور ایک قول میں نصف رات تک رہتا ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک عشاء کا وقت پوری رات رہتا ہے، ہاں افضل یہ ہے کہ ایک ثلث تک پڑھ لے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل ایک تو حضرت عائشہ کی حدیث ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ:" **اعتم رسول الله ﷺ ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام أهل المسجد ثم خرج فصلى ، فقال: إنه لوقتها** "(ایک رات رسول اللہ

ﷺ نے تاخیر کردی یہاں تک کہ رات کا اکثر حصہ گزر گیا اور یہاں تک کہ مسجد والے سوگئے، پھر آپ تشریف لائے اور نماز پڑھی، اور فرمایا کہ یہ اس کا وقت ہے)(مسلم: ۲۲۹/۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے رات کا اکثر حصہ گزرنے کے بعد نماز عشاء پڑھی، لہذا نصف رات کے بعد بھی اس کا وقت باقی رہنا اس سے مفہوم ہوتا ہے۔

امام طحاوی نے حضرت نافع بن جبیر سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوموسی کو خط لکھا کہ: ''**وصلّ العشاء أيَّ الليل شئتَ ولا تغفلها**'' (عشاء کے نماز رات کے کسی بھی حصہ میں پڑھ لے اور اس میں غفلت نہ کر) (طحاوی: ۱۱۸/۱)

اور امام طحاوی ہی نے حضرت عبید بن جریج سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہا کہ: ''**ما افراط العشاء**'' (عشاء کی نماز میں حد سے بڑھ جانا کیا ہے)تو کہا کہ ''**طلوع الفجر** ''(طلوع فجر)(طحاوی: ۱۱۸/۱)

علامہ شوق نیموی نے ان کو نقل کیا ہے اور پہلی روایت کے بارے میں کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور دوسری کے بارے میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے ۔ (آثار السنن: ۴۴/۱)

ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز کا انتہائی وقت فجر تک رہتا ہے، مگر ایک ثلث یا نصف رات تک پڑھ لینا چاہئے، اور نصف رات کے بعد کا وقت کراہت سے خالی نہیں۔

رکعات وتر

مؤلف نے اس میں وتر کا مسئلہ بھی بیان کیا ہے کہ وتر کی رکعات ایک یا تین یا پانچ ہیں اور محدثین کی طرف منسوب کرتے ہوئے لکھا کہ انہوں نے ایک وتر کو پسند کیا ہے اور عین الہدایہ کے حوالے سے لکھا کہ ایک وتر پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔(حدیث نماز:۱۸۱)

راقم کہتا ہے کہ وتر کی مختلف رکعتوں کا احادیث میں ذکر ہے، مگر حنفی مذہب میں تین کو ترجیح دی گئی ہے، اور اس کے دلائل یہ ہیں:

(۱) حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رمضان میں کیسی ہوتی تھی؟ حضرت عائشہ نے کہا کہ:" **ماكان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان و لا في غيره على إحدى عشرة ركعة ، يصلي أربعاً ، فلا تسأل عن حسنهم و طولهن ، ثم يصلي أربعاً ، فلا تسأل عن حسنهم و طولهن ، ثم يصلي ثلاثاً** "(رسول اللہ ﷺ نہ رمضان میں گیارہ رکعتوں پر زیادہ کرتے تھے اور نہ غیر رمضان میں، پس آپ چار رکعت پڑھتے، ان کے حسن اور ان کی لمبائی کو نہ پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے ان کے حسن و لمبائی کو نہ پوچھو، پھر تین رکعت پڑھتے)(بخاری :۱/۱۵۴،مسلم :۱/۲۵۴)

اس میں نماز تہجد اور اس کے بعد وتر کا ذکر ہے، اور وتر کی تین رکعتیں بتایا ہے، معلوم ہوا کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں۔

(۲) حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سوئے، تو آپ رات میں بیدار ہوئے اور مسواک کی، اور وضوفرمایا،........ ....پھر آگے آپ کی نماز کا ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں............پھر آپ نے تین رکعت وتر پڑھیں۔(مسلم:۱/۲۶۱)

(۳) حضرت عبد اللہ بن عباس سے ہی مروی ہے کہ:" أن رسول اللّٰہ ﷺ کان یوتر بسبح اسم ربک الأعلی ،و قل یا أیها الکافرون ،وقل هو اللّٰہ أحد "(رسول اللہ ﷺ وتر ان سورتوں سے پڑھتے تھے،ایک ''سبح اسم ربک الأعلی''اور'' قل یا أیها الکافرون ''،اور''قل هو اللّٰہ أحد'' سے)
(ترمذی:۱۰۶/۱،نسائی:۱۹۱/۱،ابن ماجہ:۸۲/۱،طحاوی:۲۰۲/۱)

اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت ابی بن کعب سے بھی روایت موجود ہے،اس سے معلوم ہوا کہ وتر تین رکعتیں ہیں،اور رسول اللہ ﷺ اسی طرح عام طور پر پڑھتے تھے۔

اور صحابہ کا بھی یہی معمول تھا جس کا ذکر متعدد آثار میں ہے۔

(۱) حضرت مسور بن مخرمہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابو بکر کو دفن کیا تو حضرت عمر نے کہا کہ میں نے وتر نہیں پڑھی ہے، پھر وتر پڑھنے کھڑے ہوگئے،اور ہم نے ان کے پیچھے صفیں بنالیں ، پس آپ نے ہمیں تین رکعت وتر پڑھائی جن میں صرف اخیر میں سلام پھیرا۔(طحاوی:۲۰۶/۱)

(۲) نیز حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ:" الوتر ثلث کوتر النهار صلاۃ المغرب"(وتر تین رکعات ہیں جیسے دن کی وتر مغرب ہے)(طحاوی:۲۰۶/۱)

(۳) حضرت ابو خالدہ نے کہا کہ میں نے ابو العالیہ سے وتر کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ:" علمنا أصحاب محمد ﷺ أن الوتر مثل صلاۃ المغرب ، غیر أنا نقرأ في الثالثة ، فهذا وتر اللیل وهذا وتر النهار"
(ہمیں صحابہ کرام نے سکھایا کہ وتر مغرب کی نماز کی طرح ہے،مگر یہ کہ ہم

اس کی تیسری رکعت میں قرأت کرتے ہیں، پس یہ رات کی وتر ہے اور یہ دن کی وتر ہے) (طحاوی:۱/۲۰۶)

(۴) حضرت انس سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ" **الوتر ثلث رکعات ، و کان یوتر بثلث رکعات** "(وتر تین رکعات ہیں اور وہ خود بھی تین رکعات وتر پڑھتے تھے) (طحاوی:۱/۲۰۶)

اوپر کی تین روایات کو علامہ نیموی نے آثار السنن میں صحیح کہا ہے، اور اس آخری روایت کے بارے میں حافظ ابن حجر نے الدرایہ میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے، اسی طرح علامہ مہدی حسن نے ان سب آثار کو صحیح قرار دیا ہے۔ (آثار السنن: ۲/۱۲-۱۳، الدرایہ: ۱/۱۹۲، قلائد الازھار: ۲/۱۵۴)

عین الہدایہ کا حوالہ

مؤلف نے جو اس موقعہ پر عین الہدایہ کا حوالے دیکر لکھا ہے کہ "ایک وتر پر مسلمانوں کا اجماع ہے" مجھے عین الہدایہ میں تلاش بسیار کے باوجود نہیں ملا، ہاں اس کے خلاف اس میں ایک عبارت یہ ملی کہ حضرت حسن بصری نے تین رکعات وتر پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے اور اس پر ابن ابی شیبہ کا حوالہ دیا ہے، پھر اس کو ضعیف الاسناد کہا ہے۔ (عین الہدایہ: ۱/۶۷۵)

مگر ایک وتر پر اجماع کا کہیں کوئی سراغ نہیں ملا، بلکہ اس میں پوری بحث کے دوران تین رکعات وتر کو ثابت کیا گیا ہے اور اس پر متعدد احادیث سے استدلال پیش کیا گیا ہے۔ لہذا مؤلف کے ذمہ ہے کہ وہ عین الہدایہ سے ان کی اصل عبارت لکھ کر مع قید صفحہ بتائیں۔

دعاءقنوت

نماز وتر میں قنوت کن الفاظ سے پڑھیں؟اس میں دو دعائیں معروف ہیں ایک یہ ہے:

(۱) حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے چند کلمات سکھائے جنھیں میں وتر میں قنوت میں پڑھوں ،وہ یہ ہیں : **اَللّٰهُمَّ اهْدِنِيْ فِيْمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِيْ فِيْمَنْ عَافَيْتَ وَ تَوَلَّنِيْ فِيْمَنْ تَوَلَّيْتَ وَ بَارِکْ لِيْ فِيْمَا أَعْطَيْتَ ، وَ قِنِيْ شَرَّ مَا قَضَيْتَ فَإِنَّکَ تَقْضِيْ وَلَا يُقْضٰى عَلَيْکَ وَ إِنَّهٗ لَا يَذِلُّ مَن وَّالَيْتَ ، تَبَارَکْتَ رَبَّنَا وَ تَعَالَيْتَ** ۔(ترمذی:۱/۱۰۶،نسائی:۱/۱۹۵)

اس حدیث کوامام ترمذی نے حسن کہا ہے۔

(۲) حضرت خالد بن ابی عمران تابعی سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ قبیلۂ مضر پر بددعا کرر ہے تھے،اسی درمیان میں حضرت جبریل آئے اور آپ کو اشارہ کیا کہ سکوت فرمائیں ،آپ خاموش ہوگئے تو فرمایا کہ اے محمد! اللہ تعالی نے آپ کولعنت کرنے والا بنا کرنہیں بھیجا بلکہ آپ کو رحمت بنا کر بھیجا ہے پھر آپ کو یہ قنوت سکھایا : اللهم إنا نستعينك و نستغفرك و نؤمن بك و نخنع لك و نخلع و نترك من يكفرك ،اللهم إياك نعبد و لك نصلي و نسجد و إليك نسعى و نحفد و نرجو رحمتك و نخشى عذابك الجد ،إن عذابك بالكافرين ملحق . (سنن بیہقی:۲/۲۹۸،المدونۃ الکبری:۱/۱۰۰)

یہ حدیث مرسل ہے ؛ کیونکہ اس کے راوی خالد بن ابی عمران صحابی نہیں ، بلکہ تابعی ہیں اورانھوں نے اس میں کسی صحابی کا حوالہ نہیں دیا ہے،مگر جمہور علماء فقہ

کے نزدیک مرسل حدیث مقبول ہے، ہم نے اس مسئلہ پر بہت تفصیل کے ساتھ ''فاتحہ خلف الامام'' کے تحت کلام کردیا ہے، لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں، بس یاددہانی کے لئے ایک دوحوالے ذکر کرتے ہیں۔

امام ابوداؤد نے اہل مکہ کے نام خط میں لکھا ہے کہ:

"اما المراسيل فقدكان يحتج بها العلماء في ما مضى مثل سفيان الثوري ومالك والاوزاعي حتى جاء الشافعي، فتكلم فيه وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره"۔(رسالة ابى داؤد الى اهل مكة: ٢٤)

اورامام ابن جریرالطبری نے کہا کہ:

"وأجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأ ت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الائمة بعدهم إلى رأس المأ تين، قال ابن عبدالبر:كأنه يعنى أن الشافعي أول من رده۔" (تدریب الراوی: ۱/۱۰۴)

حاصل ان کا یہ ہے کہ مرسل کے قابل قبول ہونے کا نظریہ امام شافعی سے پہلے تقریباً سبھی ائمہ وعلماء کا تھا، اس میں سب سے پہلے امام شافعی نے کلام کیا ہے۔اور یہ مرسل کی حجیت ومقبولیت کا سلسلہ دوسوسال تک چلتا رہا۔معلوم ہوا کہ سلف صالحین کا یہی مسلک ہے کہ مرسل حدیث مقبول ہے۔ہاں امام شافعی نے سب سے پہلے اس میں کلام کیا اور پھر ان کی اقتداء میں محدثین نے بھی اسی کو قبول کرلیا کہ حدیث مرسل ضعیف وناقابل حجت ہے، لیکن خودامام شافعی کے پاس بھی حدیث مرسل اس وقت مقبول ہوجاتی ہے جبکہ اس کی تائید صحابہ کے قول وعمل یا علماء کے فتوی یا کسی اور حدیث سے ہوتی ہو۔

امام نوویؒ مقدمہ ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

"ومذهب الشافعي أنه إذا انضمّ إلى المرسل ما يعضده احتجّ به ،

وذلك بأن يُروٰى أيضاً مُسنَداً أومرسلاً من جهة أخرى أو يعمل به بعضُ الصحابة أو أكثرالعلماء۔"(مقدمہ شرح مسلم:۱/۱۷)

اوراس زیر بحث حدیث مرسل کی تائید حضرت عمر، حضرت عثمان ، حضرت علی، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہم اجمعین کے قول یا عمل سے ہوتی ہے۔لہذا اس کے مقبول ہونے میں پھر کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

چنانچہ حضرت عبد الرحمٰن بن ابزی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن الخطاب کے پیچھے نماز صبح پڑھی ،جب وہ دوسری رکعت میں سورت پڑھ کر فارغ ہوئے تو رکوع سے پہلے یہ دعا پڑھی: (پھر وہی اوپر والی دعا کا ذکر کیا ہے)(مصنف ابن ابی شیبہ:۶/۹۰،سنن بیہقی:۲/۲۹۹،شرح معانی الآثار:۱/۱۷۷)

یہی بات عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت ابن عباس سے اور طحاوی و ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس سے اور حضرت عبید بن عمیر کے حوالے سے ذکر کی ہے۔(مصنف عبدالرزاق:۳/۱۱۴،شرح معانی الآثار:۱/۱۷۷،مصنف ابن ابی شیبہ:۲/۱۰۶)

حضرت عبدالرحمٰن بن الاسود کاہلی کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ دو سورتیں (یعنی دعائیں) فجر میں پڑھتے تھے،مگر بعد کے جملوں کو وہ مقدم کرتے تھے، اور کہتے تھے:" اللهم إياك نعبد و لك نصلي و نسجد و إليك نسعى و نحفد و نرجو رحمتك و نخاف عذابك ، إن عذابك بالكافرين ملحق ، اللهم إنا نستعينك و نستغفرك و نؤمن بك و نثني عليك الخير ونشكرك ولا نكفرك ونؤمن بك ، ونخلع و نترك من يفجرك"۔(مصنف عبدالرزق:۳/۱۱۴،مصنف ابن ابی شیبہ:۲/۱۰۶،مگر ابن ابی شیبہ میں تقدیم وتاخیر نہیں ہے)

حضرت حصینؒ کہتے ہیں کہ ایک دن میں نے نماز فجر پڑھی اور میرے پیچھے حضرت عثمان بن زیاد بھی تھے، میں نے قنوت پڑھی،نماز کے بعد عثمان بن زیاد نے پوچھا کہ آپ نے قنوت میں کیا پڑھا تو میں نے کہا کہ:" (پھر وہی اوپر والی دعاء

پڑھی)تو عثمان بن زیاد نے کہا کہ:" كذا كان يصنع عمر بن الخطاب و عثمان بن عفان "(حضرت عمر وحضرت عثمان بھی اسی طرح کرتے تھے)(ابن ابی شیبہ:۱۰۶/۲)

حضرت ابو عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ:" علمنا ابن مسعود أن نقرأ في القنوت : اللهم إنا نستعينك و نستغفرك و نؤمن بك و نثني عليك الخير ولا نكفرك ونخلع و نترك من يفجرك ، اللهم إياك نعبد و لك نصلي و نسجد و إليك نسعى و نحفد و نرجو رحمتك و نخشى عذابك ، إن عذابك الجد بالكفار ملحق .(ہمیں ابن مسعود نے قنوت میں یہ پڑھنا سکھایا، پھر وہی دعاء قنوت بتائی) (مصنف ابن ابی شیبہ:۹۵/۲)

حضرت میمون بن مہران سے مروی ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بھی یہی دعا پڑھتے تھے۔(عبدالرزاق:۱۱۲/۳)

ان سب روایات سے متعدد صحابہ کا اس دعاء پر عمل معلوم ہوتا ہے،لہذا اس کو پڑھنا بھی ثابت ہے،اور اگر دونوں دعاؤں کو ملا لیا جائے تو افضل و بہتر ہے،جیسا کہ شرح المنیہ کے حوالے سے اعلاء السنن میں نقل کیا گیا ہے۔(اعلاء السنن:۹۱/۶)

اب ایک شبہ کا ازالہ بھی یہاں ضروری ہے وہ یہ کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن درجہ کی موجود ہے اور اس میں وتر میں پڑھنے کی دعاء قنوت خود اللہ کے نبی ﷺ نے حضرت حسن کو سکھائی ہے تو اس کو کیوں اختیار نہیں کیا گیا،اور اس کے مقابلے میں یہ دوسری دعائے قنوت حدیث مرسل سے آئی ہے،اور مرسل کے مقابلے میں موصول اعلی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دونوں کو پڑھ لیا

جائے جیسا کہ اوپر نقل کر چکا ہوں، اور حنفیہ نے جو دوسری دعاء قنوت کو اختیار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دعا کا متعدد صحابہ سے بھی ثبوت ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے یا لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے تھے، اور یہ ظاہر ہے کہ کبھی موصول حدیث پر وہ حدیث فوقیت لے جاتی ہے جو مرسل ہونے کے باوجود صحابہ کے قول وعمل سے مؤید ہو۔ دوسرے حضرت حسن کی حدیث جس کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے اس پر متعدد اشکالات ہیں: ایک یہ کہ اس کے راوی ابو الحوراء کون ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے ان کو ربیعہ بن شیبان قرار دیا ہے اور امام احمد کہتے ہیں کہ یہ ان کے علاوہ کوئی اور ہیں۔ (دیکھو تہذیب التہذیب: ٢٢١/٣، تاریخ دمشق لابن عساکر: ١٦٥/١٣)

دوسرے یہ کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف واضطراب ہے، کیونکہ اس کو بعض نے حضرت حسن سے روایت کیا ہے اور بعض نے حسن کی جگہ حسین کہا، یہ سند کا اضطراب ہے۔ (دیکھو تہذیب التہذیب: ٢٢١/٣، تاریخ دمشق لابن عساکر: ١٦٥/١٣)

تیسرے یہ کہ متن میں بھی اضطراب یہ ہے کہ اس حدیث میں " في قنوت الوتر " کے الفاظ ابو اسحاق السبیعی کا تفرد ہے، اور امام شعبہ نے اس حدیث میں نہ تو وتر کا ذکر کیا ہے اور نہ یہ کہا کہ یہ دعاء قنوت ہے، بلکہ انھوں نے یوں نقل کیا کہ: "كان يعلمنا هذا الدعاء" (اللہ کے نبی ہمیں یہ دعا سکھاتے تھے)۔ (تلخیص الحبیر: ٢٤٧/١، نیل الاوطار: ٥٢/٣)

اسی لئے علامہ ابن حزم نے ان کی اس حدیث کی صحت میں توقف کیا ہے، اور ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ تہذیب میں حافظ نے ذکر کیا ہے۔ لہذا ہمارے

علماء نے اس دعاء کو قنوت وتر کے بجائے قنوت نازلہ پر محمول کیا ہے۔

قنوت رکوع سے پہلے یا بعد؟

مؤلف حدیث نماز نے اسی موقعہ پر یہ بھی لکھا ہے کہ قنوت رکوع کے بعد پڑھے، مگر یہ مسئلہ بھی علماء کے مابین اختلافی ہے، اور جس طرح اس میں بعض ائمہ رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کے قائل ہیں اسی طرح دوسرے ائمہ جیسے امام مالک اور امام ابوحنیفہ اس کے برخلاف رکوع سے پہلے قنوت پڑھنے کے قائل ہیں، اور ان حضرات ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالک سے عاصمؒ نے قنوت کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا کہ ہاں قنوت ہے، عاصم کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ رکوع کے پہلے یا بعد؟ تو فرمایا کہ رکوع سے پہلے، انھوں نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ آپ نے رکوع کے بعد بتایا، تو حضرت انس نے کہا کہ اس نے غلط کہا ، بس رسول اللہ ﷺ نے رکوع کے بعد صرف ایک ماہ قنوت پڑھا جس میں قراء صحابہ کو قتل کرنے والوں پر بددعا کی تھی۔ (بخاری:۱/۱۳۶، مسلم:۱/۲۳۷)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر رسول اللہ ﷺ کا قنوت رکوع سے پہلے ہوتا تھا، صرف ایک ماہ کفار و مشرکین پر بددعاء کے لئے جو قنوت پڑھا تو وہ رکوع کے بعد پڑھا تھا۔ علامہ ابن بطال کہتے ہیں کہ: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس بات پر رسول اللہ ﷺ نے مداومت فرمائی تھی وہ رکوع سے پہلے قنوت پڑھنا تھا۔ (شرح بخاری:۲/۵۸۸)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ”

أن رسول الله ﷺ كان يوتر بثلث ركعات ،كان يقرأ في الأولى

بسبح اسم ربک الأعلی ، وفي الثانية بقل يا أيها الكافرون و في الثالثة بقل هو اللّٰہ أحد ويقنت قبل الركوع ‘‘(رسول اللہ ﷺ تین رکعات وتر پڑھتے تھے اور پہلی رکعت میں ’’ سبح اسم ربک الأعلی ‘‘، اور دوسری میں ’’ قل يا أيها الكافرون ‘‘ اور تیسری میں ’’قل هو اللّٰہ أحد‘‘ پڑھتے تھے اور رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے)(نسائی:۱/۱۹۱، سنن کبری للنسائی:۱/۴۴۸)

نیز حضرات صحابہ سے بھی یہی بات مروی ہے ،حضرت ابراہیم نخعی نے حضرت علقمہ سے روایت کیا کہ :أن ابن مسعود وأصحاب النبي ﷺ كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع ‘‘(حضرت ابن مسعود اور رسول اللہ ﷺ کے صحابہ رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے)(ابن ابی شیبہ:۲/۹۷)

حافظ ابن حجر نے الدرایہ میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے، اور اعلاء السنن میں ہے کہ علامہ ابن الترکمانی نے ’’الجوہر النقی ‘‘ میں کہا کہ اس کی سند صحیح علی شرط مسلم ہے۔(الدرایہ:۱/۱۹۴، اعلاء السنن:۶/۶۵)

حضرت اسود سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ : ’’ كان عبد اللّٰہ لا يقنت في شيء من الصلوات إلا في الوتر قبل الركعة ‘‘(حضرت عبداللہ بن مسعود کسی نماز میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، مگر وتر میں رکوع سے پہلے پڑھتے تھے) (ابن ابی شیبہ:۲/۹۶، طحاوی:۱/۱۷۹، معجم کبیر طبرانی:۹/۲۳۸)

حافظ ابن حجر نے ’’الدرایہ‘‘ میں طبرانی کے حوالے سے اس کا ذکر کر کے اس کو صحیح کہا ہے، اور علامہ ہیثمی نے ’’مجمع الزوائد‘‘ میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ (الدرایہ:۱/۱۹۳، مجمع الزوائد:۱/۱۹۶)

اور حضرت عمر کا قبل الرکوع قنوت پڑھنا اور پر حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی کی

روایت سے گزرا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن الخطاب کے پیچھے نماز صبح پڑھی، جب وہ دوسری رکعت میں سورت پڑھ کر فارغ ہوئے تو رکوع سے پہلے یہ دعاء قنوت پڑھی۔

اس پر امام بیہقی نے جو یہ کہا ہے کہ یہ سند تو اگرچہ صحیح ہے مگر حضرت عمر سے رکوع کے بعد قنوت اکثر ہے، اس کا جواب ابن الترکمانی نے ''الجوہر النقی'' میں یہ دیا ہے کہ ابن ابی شیبہ نے زید بن وھب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے فجر میں قبل رکوع قنوت پڑھا، اور ابو عثمان سے بھی روایت کیا کہ آپ نے قبل الرکوع قنوت پڑھا، اور نیز دو طرق سے عبید بن عمیر سے بھی یہی بات حضرت عمر سے روایت کی ، اور ابن معقل سے روایت کیا کہ حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت ابو موسی نے فجر میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھی۔ لہذا حضرت عمر سے اس کو روایت کرنے والا ایک نہیں، جیسا کہ امام بیہقی نے گمان فرمایا، بلکہ وہ پانچ حضرات ہیں، ایک کا ذکر تو خود امام بیہقی نے کیا ہے اور باقی چار کا ذکر ابن ابی شیبہ نے کیا ہے، اور یہ امام بیہقی کے ذکر کردہ لوگوں سے اکثر ہیں۔ (الجوہر النقی: ۲/۲۹۹)

الغرض ان سب دلائل سے مسلک احناف واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ قنوت رکوع سے پہلے پڑھنا چاہئے۔

عشاء سے قبل نفل نماز

مؤلف حدیث نماز نے یہاں ایک مسئلہ یہ بھی لکھا ہے کہ عشاء سے پہلے چار رکعت نہ سنت ہیں، نہ مستحب۔ (حدیث نماز: ۱۸۱)

راقم کہتا ہے کہ خاص عشاء سے پہلے کی نماز نفل کے بارے میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے، جیسا کہ جماعت علماء نے تصریح کی ہے۔ البتہ حضرت عبد اللہ بن

مغفلؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ:" **بين كل اذانين صلوة ، بين كل اذانين صلوة ، ثم قال في الثالثة: لمن شاء** " (ہر دو اذانوں (اذان و اقامت) کے درمیان میں نماز ہے، ہر دو اذانوں (اذان و اقامت) کے درمیان میں نماز ہے، اور تیسری دفعہ فرمایا کہ یہ اس کے لئے ہے جو چاہے) (بخاری: ١/٨٧)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر اذان و اقامت کے درمیان ایک نماز مشروع ہے، لہذا عشاء کے مابین بھی مشروع ہوگی، مگر یہ نفل و مستحب ہوگی، کیونکہ خود اللہ کے نبی ﷺ نے اس میں اختیار دیدیا ہے کہ جو چاہے وہ اس کو پڑھے۔

اور ایک حدیث حضرت عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:" **ما من صلاة مفروضة إلا و بين يديها ركعتان** "(کوئی فرض نماز نہیں مگر اس سے پہلے دو رکعتیں ہیں) (صحیح ابن حبان: ٦/٢٠٨)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز سے پہلے بھی ایک نماز ہے، اب رہا یہ کہ وہ کتنی رکعات ہوں؟ ابن حبان کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتیں ہیں، لہذا کم از کم دو رکعات عشاء سے پہلے اس کی رو سے مشروع ہیں، اور وہ چار رکعات بھی ہوسکتی ہیں؛ کیونکہ اوپر والی حدیث میں یہ ہے کہ ہر اذان اقامت کے درمیان نماز ہے اور نماز کا اطلاق چار رکعتوں پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ ظہر سے پہلے اور عصر سے پہلے چار رکعات حدیث سے ثابت ہیں، لہذا اس پر نظر کرتے ہوئے اگر یہ سمجھا جائے کہ نماز سے مراد چار رکعات ہیں تو درست ہے۔ اور ابن حبان کی حدیث میں دو کا ذکر کم از کم بتانے کے لئے ہے، واللہ اعلم۔

نمازِ تراویح اوراس رکعات

مؤلف حدیث نماز نے اپنے اس رسالہ کے اخیر حصہ میں تراویح کی رکعات کا مسئلہ چھیڑا ہے کہ وہ کتنی ہیں بیس ہیں یا آٹھ ہیں؟ کیونکہ بقول مؤلف ہسو روالوں نے بھی اس کو چھیڑا تھا۔

مؤلف حدیث نماز کی الزام تراشی

مؤلف نے لکھا کہ ہسو روالوں نے ہمارے خلاف سب سے بڑا مضمون یہی تراویح کا دیا ہے اور مضمون مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری کے فتوی سے لیا ہے حالانکہ میں گجراتی زبان میں دس برس پہلے جواب لکھ چکا ہوں کیونکہ یہ مفتی صاحب ہمارے گجرات کے ہیں، ہسو روالوں نے ان کے مضمون کو زبردست تحقیق لکھا ہے حالانکہ مفتی صاحب کا مضمون زبردست چوری کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔(حدیث نماز:۱۸۲)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے حضرت مفتی صاحب کے مضمون کو جو چوری سے تعبیر کیا ہے، اس کی وجہ خود مؤلف نے آگے چلکر بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مفتی صاحب نے ایک حدیث بیس رکعت کی بیان کی اور دوسری حدیث آٹھ رکعت والی بیان نہیں کی، اور یہ کہ بعض علماء کے آدھے بیان کو اڑادیا اور آدھا بیان کردیا، لہذا یہ چوری ہے۔

میں مؤلف سے کیا یہ پوچھنے کا مجاز ہوں کہ مفتی صاحب نے کیا اس بات کا التزام کیا تھا کہ تمام لوگوں کے دلائل بیان کریں گے یا یہ التزام کیا تھا کہ جمہورامت

کے دلائل بیان کریں گے،اور کیا اپنے دلائل یا جمہور علماء کے دلائل کا بیان کرنا چوری کہلاتا ہے؟ مؤلف نے جو یہ لکھا ہے کہ آدھا بیان اڑادیا اور آدھا لے لیا، یہ صریح جھوٹ اور الزام تراشی ہے ،اور مؤلف اس کو کبھی ثابت نہیں کرسکتے ، کیونکہ مفتی صاحب نے کہیں ایسا نہیں کیا کہ آدھا بیان لیکر آدھا چھوڑ دیا ہے۔ ہاں مفتی صاحب کو صرف فتوی دینا تھا کہ حکم کیا ہے،اس کے لئے انھیں جس قدر ضرورت علماء کی کتابوں کی پڑی ان کی طرف رجوع کیا اور ان کا حوالہ دیا،اس کو دنیا کی کسی زبان میں چوری نہیں کہتے ،مگر جو لوگ خود چوری کرتے ہیں وہ دوسروں کو بھی ویسا ہی سمجھتے ہیں ،جیسا کہ اس کتاب حدیث نماز میں مؤلف نے صریح چوری اور دھوکہ دہی کی ہے،جیسا کہ ناظرین نے گذشتہ صفحات سے معلوم کرلیا ہے کہ کسی کا قول کسی کے سر تھوپ دیا اور خواہ مخواہ کوئی بات جو ان کی نہیں تھی ان کی جانب منسوب کر کے نقل کردی، یہ ہے اصل میں چوری۔

آٹھ رکعت کی روایت کی تنقید

مؤلف حدیث نماز نے مفتی عبد الرحیم لاجپوری صاحب کے متعلق لکھا ہے کہ:

> ''انھوں نے دعوی تو یہ کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بیس رکعات کا حکم دیا ہے لیکن حضرت عمرؓ کے حکم والی حدیث تو چھوڑ دی اور اس زمانے کے لوگوں کا جو عمل تھا وہ روایت نقل کردی حالانکہ مؤطا میں وہ دونوں روایتیں ایک ہی جگہ پر ہیں، ملاحظہ فرمائیے:'' **عن سائب بن یزید قال : أمر عمر بن الخطاب أُبي بن کعب وتمیم الداری أن یقوما للناس بإحدی عشر رکعةً** ''(موطا:۵۸) (سائب بن یزید کہتے ہیں کہ

عمر بن خطابؓ نے ابی بن کعبؓ اور تمیم داریؓ کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعت وتر کے ساتھ پڑھائیں) مزے کی بات یہ ہے کہ یہی روایت حنفی مذہب کی کتاب طحاوی میں بھی ہے۔ (حدیث نماز:۱۸۲)

مؤلف نے اس عبارت میں مفتی صاحب پر دو نقد کئے ہیں، ایک تو یہ کہ دعوی اور دلیل میں مطابقت نہیں کہ دعوی امر کا ہے اور دلیل میں لوگوں کا عمل بتایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عقلمندوں کے لئے اشارہ کافی ہوا کرتا ہے، اس لئے جب حضرت عمر کے زمانہ کا عمل بیس رکعت کا بیان ہوا تو معلوم ہوا کہ حکم آپ نے یہی دیا تھا، رہا لوگوں کا اس سے زائد رکعات پڑھنا تو وہ اس لئے کہ درمیان میں جو وقفہ ملتا تھا اس میں بجائے خاموش بیٹھنے کے وہ حضرات اس میں بھی نوافل پڑھتے تھے، جیسا کہ مکہ والے طواف کیا کرتے تھے، یہ زیادتی لوگ اپنی جانب سے بطور نفل ادا کرتے تھے۔ اور اس کی صریح دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت یحی بن سعید سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھائے۔ (ابن ابی شیبہ:۱۶۳/۲)

یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ یحی بن سعید کو حضرت عمر سے ملاقات وسماع حاصل نہیں، اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، لہذا یہ مرسل قوی ہے۔ (آثار السنن مع التعلیق الحسن:۵۵/۲)

دوسرا اعتراض مؤلف نے یہ کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعبؓ اور تمیم داریؓ کو آٹھ رکعات پڑھانے کا حکم دیا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف نے حدیث کے فن سے کوئی واقفیت حاصل نہیں کی ہے ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ یہ روایت مضطرب المتن ہے جس سے احتجاج درست نہیں، کیونکہ اس روایت میں مؤطا مالک میں امام مالک نے اور مصنف ابن ابی شیبہ میں یحیی بن القطان نے اور سنن سعید بن منصور

میں عبدالعزیز بن محمد نے گیارہ رکعت روایت کیا ہے اور محمد بن نصر نے ''قیام اللیل'' میں بطریق محمد بن اسحاق، محمد بن یوسف سے روایت کیا ہے جس میں تیرہ رکعت بیان کیا ہے اور عبدالرزاق نے ایک دوسرے طریق سے روایت کیا ہے جس میں محمد بن یوسف نے اکیس رکعات بیان کیا ہے۔(فتح الباری:۴؍۲۵۳)

زرقانی نے لکھا ہے کہ حافظ ابن عبدالبر نے کہا کہ امام مالک کے علاوہ دوسروں نے اس حدیث میں اکیس رکعات روایت کیا ہے اور یہی صحیح ہے اور میں نے سوائے مالک کے کسی اور کو اس حدیث میں گیارہ رکعات روایت کرتے نہیں دیکھا، اور کہا کہ مرا غالب گمان یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا قول وہم ہے۔(زرقانی علی المؤطا: ۱؍۳۴۱)

علامہ نیموی نے کہا کہ ابن عبدالبر نے جو ''گیارہ'' والی روایت کو امام مالک کا وہم قرار دیا ہے، یہ غلط ہے؛ کیونکہ امام مالک کی عبدالعزیز بن محمد نے سنن سعید میں اور یحی بن سعید القطان نے مصنف ابن ابی شیبہ میں متابعت کی ہے، اور گیارہ والی بات روایت کی ہے اور اس کو محمد بن نصر مروزی نے قیام اللیل میں محمد بن یوسف سے تیرہ رکعت نقل کیا ہے۔ اور علامہ ظفر احمد نے کہا کہ میرے نزدیک وہم محمد بن یوسف کو ہوا ہے، کیونکہ وہی کبھی گیارہ کہتا ہے اور کبھی تیرہ کہتا ہے، لہذا محفوظ وہ ہے جو یزید بن خصیفہ نے سائب بن یزید سے روایت کیا ہے کہ لوگ حضرت عمر کے زمانے میں رمضان میں بیس رکعت پڑھتے تھے، اس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔(اعلاء السنن:۷؍۴۳)

اس روایت کی مزید تفصیل وتحقیق دیکھنا ہو تو رکعات تراویح مؤلفہ علامہ شیخ حبیب الرحمٰن محدث اعظمی کی طرف رجوع کیا جائے، اس کے علاوہ آپ نے اپنے

مقالات میں بھی اس پر روشنی ڈالی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان روایت میں اضطراب پایا جاتا ہے، اس لئے یہ احتجاج کے قابل نہیں، اور اگر ان روایات میں ترجیح قائم کی جائے تو یزید بن خصیفہ کی سائب بن زید سے روایت کو ترجیح ہونا چاہئے، کیونکہ ان یزید بن خصیفہ کے تین شاگرد ہیں، ایک مالک، دوسرے ابن ابی ذئب اور تیسرے محمد بن جعفر بن ابی کثیر اور یہ تینوں کے تینوں ایک ہی بات یزید سے روایت کرتے ہیں کہ سائب بن یزید نے کہا کہ حضرت عمر کے زمانے میں رمضان میں لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے، اس کے برخلاف سائب بن یزید ہی کے دوسرے شاگرد محمد بن یوسف کے شاگردوں میں اختلاف ہے، جیسا کہ گزرا، لہذا اگر ترجیح دی جاسکتی ہے تو اس روایت کو دینا چاہئے جس میں ایک ہی بات بلا اختلاف روایت کی گئی ہے۔ (دیکھو مقالات ابوالمآثر: ۱/۷ ۲۳ - ۲۳۸)

اس لئے مؤلف حدیث نماز کا اس روایت کو پیش کرنا بے سود ہے اور پھر حضرت مفتی صاحب کے اس کو نقل نہ کرنے پر اور اس سے احتجاج نہ کرنے پر نقد واعتراض بھی بے جا اور غلط ہے۔ اور رہا طحاوی میں اس روایت کا ہونا تو یہ کوئی دلیل نہیں کہ یہ صحیح ہے۔

حضرت عمرؓ اور بیس رکعات تراویح

آگے مؤلف حدیث نماز نے لکھا ہے کہ:

''جو یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ مع وتر بیس رکعت پڑھتے تھے، تو ہمیں اس روایت کی ضرورت نہیں، ؛ کیونکہ لوگ تو ۲۸-۳۰-۴۰ تک رکعتیں اس زمانے میں پڑھا کرتے تھے، علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں لکھا اور اس کے باوجود یہ روایت منقطع ہے؛ کیونکہ

حضرت عمرؓ کے زمانہ کی خبر دینے والا یزید بن رومان حضرت عمرؓ کے زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوتھا۔(حدیث نماز:۱۸۱-۱۸۲)

راقم کہتا ہے کہ اولاً تو مؤلف کا یہ کہنا کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں گستاخی ہے، کیا آپ کو صحابہ کا طریقہ نہیں چاہئے؟ اگر مؤلف کو اس کی ضرورت نہ ہو تو نہ ہو لیکن ہمیں تو اس کی ضرورت ہے کیونکہ سلف کو چھوڑ دینا اور ان کے تعامل سے قطعِ نظر کر لینا کوئی ہدایت کا راستہ نہیں ہے۔(فافہم)

اور حضرت عمر کے زمانہ میں جو مختلف رکعات لوگ پڑھتے اس کی وجہ اوپر مذکور ہو چکی کہ یہ بطور نفل وقت کو کام میں لانے کے لئے ہوتا تھا، اور حضرت عمر کا بیس رکعت تراویح پڑھنے کا حکم دینا ابن ابی شیبہ کی روایت سے اوپر معلوم ہو گیا کہ حضرت عمرؓ نے بیس رکعات پڑھانے کا ایک آدمی کو حکم دیا، ہم نے بتایا تھا کہ یہ روایت مرسل قوی ہے۔(آثار السنن:۲/۵۵)

اور اس کی تائید وتقویت مزید روایات سے ہوتی ہے:

(۱) یزید بن رومان کہتے ہیں کہ ”**كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث و عشرين ركعةً**“(حضرت عمر کے زمانے میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھتے تھے)(مؤطا مالک: ۴۰، سنن بیہقی: ۲/۶۹۹)

(۲) عبد العزیز بن رفیع سے روایت ہے کہ:”**كان أبي بن كعب** رضی اللہ عنہ **يصلي بالناس في رمضان بالمدينة عشرين ركعة ، يوتر بثلاث**“ (حضرت ابی بن کعبؓ مدینہ میں ماہ رمضان میں لوگوں کو بیس رکعت نماز پڑھاتے تھے، تین رکعت وتر پڑھتے تھے)(ابن ابی شیبہ:۲/۱۶۳)

یہ دونوں روایات مرسل ہیں کیونکہ یزید بن رومان کی حضرت عمر سے اور عبد العزیز بن محمد کی حضرت ابی بن کعب سے ملاقات نہیں ہے، لیکن ان کے رجال سب ثقہ ہیں، اس لئے علامہ نیموی نے کہا یہ مرسل قوی ہیں۔ (آثار السنن: ۲/۵۵)

حضرت علی اور بیس رکعات

حضرت عمر کے علاوہ حضرت علی سے بھی منقول ہے کہ آپ نے بھی بیس رکعت تراویح کا حکم دیا تھا:

(۱) ابی الحسناء سے مروی ہے کہ: ''**أن عليا أمر رجلا يصلي بهم في رمضان عشرين ركعةً** ''(حضرت علی نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو رمضان میں بیس رکعت نماز پڑھائے) (ابن ابی شیبہ: ۲/۱۶۳، سنن بیہقی: ۲/۶۹۹)

امام بیہقی نے اس کو روایت کر کے فرمایا کہ اس سند میں ضعف ہے، علامہ ابن الترکمانی نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی سند میں ابوسعد سعید البقال راوی ہیں، ان میں کلام کیا گیا ہے، اگر یہی بات ہے تو ان کی متابعت مصنف ابن ابی شیبہ میں عمرو بن قیس نے کی ہے، اور یہ عمرو بن قیس میرا خیال ہے کہ ملائی ہے اور اس کی امام احمد، یحیی بن معین، ابوحاتم، ابوزرعہ وغیرہ نے توثیق کی ہے، اور اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ (الجوہر النقی: ۲/۷۰۰)

میں کہتا ہوں کہ ابوسعد سعید البقال کے بارے میں ہم نے اوپر آمین والے مسئلہ کے تحت بحث کر کے بتایا تھا کہ ان کی اگر چہ جمہور علماء نے تضعیف کی ہے، مگر تمام محدثین ان کو ضعیف نہیں کہتے، اور ہم نے علامہ بنوری کے حوالے سے بتایا تھا کہ ابوسعید کی امام بخاری، ترمذی، ابن جریر نے، ہیثمی نے'' مجمع الزوائد'' میں، اور حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں توثیق کی ہے، بلکہ ابوزرعہ کا کلام بھی اسی طرف

اشارہ کرتا ہے۔لہذا اس لحاظ سے اگر یہ متابعت نہ ہوتی تب بھی یہ لائق قبول ہوتی، چہ جائیکہ اس کی متابعت بھی پائی جا رہی ہے۔مگر اس میں ایک اور علت ہے، جس کی طرف علامہ نیموی نے نشاندہی کی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کا مدار ابوالحسناء پر ہے اور وہ معلوم نہیں کون ہے؟ (التعلیق الحسن:۲/۵۴)

مگر اس کی تائید میں ایک شاہد بھی موجود ہے، جس سے اس علت کا تدارک ہوجاتا ہے اور وہ یہ ہے:

(۲) ابوعبدالرحمٰن السلمی سے مروی ہے کہ حضرت علی نے رمضان میں قراء کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت نماز پڑھائے۔(سنن بیہقی:۲/۶۹۹)

اس سند میں حماد بن شعیب ضعیف راوی ہے جس کو یحیی بن معین وغیرہ نے ضعیف کہا ہے، مگر شواہد میں چل جاتی ہے۔

بہر حال ان شواہدات کے ہوتے ہوئے یہ حضرت عمر اور حضرت علی کا بیس رکعت تراویح کا امر ثابت ہوجاتا ہے اور حجت کو پہنچ جاتا ہے۔

دیگر صحابہ سے بیس رکعت کا ثبوت

ان دو جلیل القدر صحابہ وخلفاء کے علاوہ اور بھی صحابہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

(۱) ابوالخصیب سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ: " **كان يؤمنا سويد بن غفلة في رمضان فيصلي خمس ترويحات عشرين ركعةً** "(حضرت سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ رمضان میں ہماری امامت کیا کرتے تھے، پس وہ پانچ ترویحے بیس رکعت پڑھتے تھے)(سنن بیہقی:۲/۶۹۹، علامہ نیموی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے، آثار السنن:۲/۵۵)

(۲) نافع بن عمر کہتے ہیں کہ: ''**كان ابن ابي مليكة يصلي بنا في رمضان عشرين ركعةً**'' (ابن ابی ملیکہ ہمیں رمضان میں بیس رکعت پڑھاتے تھے)(ابن ابی شیبۃ: ۱۶۳/۲، علامہ نیموی نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، آثار السنن: ۵۵/۲)

(۳) حضرت سعید بن عبید کہتے ہیں کہ: **أن علي بن ربيعة كان يصلي بهم في رمضان خمس ترويحات و يوتر بثلاث**''(علی بن ربیعہ لوگوں کو رمضان میں پانچ ترویحے اور تین رکعات وتر پڑھاتے تھے)(ابن ابی شیبہ: ۱۶۳/۲، علامہ نیموی نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے، آثار السنن: ۵۶/۲)

(۴) حضرت عطاء بن ابی رباح مشہور و جلیل القدر تابعی کہتے ہیں کہ: ''**أدركت الناس وهم يصلون ثلاثاً و عشرين ركعة بالوتر**''(میں نے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ وہ تیئنتیس رکعت وتر کے ساتھ پڑھتے تھے)(ابن ابی شیبہ: ۱۶۳/۲، علامہ نیموی کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، آثار السنن: ۵۵/۲)

یہ چند آثار صحابہ ہیں جن سے یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہوجاتا ہے کہ حضرت عمر و حضرت علی و دیگر صحابہ کے دور میں ان حضرات کا معمول بیس رکعت تراویح کا تھا۔ اسی کو مفتی عبد الرحیم لاجپوریؒ نے لکھا ہے، اس میں آخر چوری کی کیا بات ہے جس کا الزام مؤلف حدیث نماز نے ان پر لگایا ہے؟

بعض علماء کے حوالے اور مؤلف کی خیانت

مؤلف حدیث نماز نے مزید لکھا ہے کہ:

''ابن الہمامؒ، محدث عبد الحق دہلویؒ، علامہ سندھیؒ، ملا علی قاری، اور

علامہ کشمیریؒ وغیرہ بالاتفاق لکھتے ہیں کہ یہ مانے بغیر چھٹکارا ہے ہی نہیں کہ تراویح آٹھ رکعت ہی سنت ہے اور بیس رکعت کی روایت ضعیف ہے، پھر اس کے بعد عین الہدایہ اور نور الہدایہ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔
(حدیث نماز: ۱۸۲)

راقم کہتا ہے کہ یہ سراسر جھوٹ اور ان علماء پر بہتان ہے؛ کیونکہ مؤلف نے جن حضرات کے حوالے دیئے ہیں ان حضرات نے صرف یہ بات کہی ہے کہ بیس رکعت کے سلسلہ میں ابن عباس کی مرفوع روایت ضعیف ہے، (اس کا ذکر ہم آگے چلکر کریں گے) مگر یہ نہیں کہا کہ بیس رکعت کی حدیث ضعیف ہے، ان دو باتوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے، ایک تو کسی خاص حدیث کو ضعیف کہنا ہے اور ایک یہ ہے کہ اس سلسلہ کی حدیث ہی کو ضعیف کہہ دیا جائے، ان حضرات نے صرف ایک حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ اسی لئے یہ حضرات بیس رکعت تراویح ہی کے قائل ہیں، اگر ان کے نزدیک بیس رکعت والی حدیث مطلقاً ضعیف ہوتی تو وہ اس کے قائل کیوں ہوتے؟ معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف حدیث نماز نے یہاں خیانت و دھوکہ دہی سے کام لیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ان حضرات نے یہاں دو باتوں سے بحث کی ہے کہ ایک یہ کہ تراویح کی بیس رکعتوں کا ماخذ کیا ہے؟ اور دوسرے یہ کہ بیس رکعت تراویح کا حکم کیا ہے؟ ہمارے مؤلف نے دونوں کو خلط ملط کر کے پیش کیا ہے، ان حضرات نے بیس رکعت تراویح کا ماخذ بیان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس کا ماخذ مرفوع حدیث نہیں کیونکہ وہ ضعیف ہے، بلکہ اس کا ماخذ حضرت عمر کا حکم ہے، مؤلف نے ان کی یہ بات تو نقل کر دی کہ حدیث ضعیف ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ حضرت عمر کا حکم ثابت ہے، کیا یہ

خیانت نہیں؟

رہا یہ مسئلہ کہ تراویح کی بیس رکعتوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں ان حضرات نے یہ بتایا ہے کہ یہ سنت ہیں، کیونکہ جس طرح رسول اللہ ﷺ کی سنت سنت ہے، اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت بھی سنت ہے اور اس پر عمل بھی ضروری ہے۔ ہاں علامہ ابن الہمام کی اس سلسلہ میں رائے یہ ہے کہ بیس میں سے آٹھ رکعتوں کو سنت کہا جائے اور باقی بارہ کو مستحب قرار دیا جائے، کیونکہ بیس کا ماخذ صحابہ کا امر و عمل ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ اس کو سنت نہیں کہا جاتا، لہذا یہ بیس رکعتیں مستحب ہیں۔ اب بتائیے کہ کیا ان حضرات نے بیس رکعت تراویح کا انکار کیا ہے یا مطلقا بیس رکعت تراویح کی حدیث کو ضعیف کہا ہے؟ ہرگز نہیں، لہذا یہ بھی مؤلف حدیث نماز کی کھلی ہوئی بددیانتی وخیانت ہے۔

اب ان حضرات میں سے بعض کے حوالے سنتے چلئے، مؤلف نے ایک حوالہ دیا ہے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا، علامہ عبدالحی لکھنوی اپنی کتاب ''تحفۃ الاخیار'' میں ان کی کتاب ''فتح المنان'' سے ان کی یہ عبارت نقل کرتے ہیں کہ:'' **فالظاهر أنه قد ثبت عندهم صلاة النبيﷺعشرين ركعة كما جاء في حديث ابن عباس** ''(ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرام کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی بیس رکعت نماز کا ثبوت ہوگیا تھا، جیسا کہ ابن عباس کی روایت میں آیا ہے)(بحوالہ تحفۃ الاخیار:۲۱۱)

یہ لیجئے، شیخ عبدالحق تو بیس رکعات تراویح کو بھی رسول اللہ ﷺ سے مان رہے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ صحابہ کے پاس کوئی دلیل اس کی ضرور ثابت ہوگئی تھی جس کی وجہ سے ان حضرات نے بیس تراویح کا سلسلہ جاری کیا، اور مؤلف حدیث نماز

ان کی جانب اس کے خلاف کا قول منسوب کر رہے ہیں، یاللعجب!

مؤلف نے ایک حوالہ امام زیلعی کا دیا ہے۔ امام زیلعی نے نصب الرایہ میں صرف یہ کہا ہے کہ ابن عباس کی روایت ضعیف ہے اور صحیح حدیث کے خلاف ہے، پھر انھوں نے بیس رکعت تراویح کے سلسلہ میں متعدد آثار حضرت عمر سے نقل کئے ہیں اور ان میں ایک بیہقی کے حوالے سے سائب بن یزید کی یہ روایت نقل کی کہ ہم حضرت عمر کے زمانے میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ (نصب الرایہ:۱۵۴/۲)

اب فرمایئے کہ امام زیلعی نے یہ کہاں کہا ہے کہ بیس رکعت کی حدیث ضعیف ہے، اور یہ کہ سنت صرف آٹھ ہی رکعت ہیں، اس قسم کا کوئی جملہ امام زیلعی نے نہیں لکھا ہے، یہ سراسر جھوٹ وخیانت ہے۔

ایک حوالہ ملا علی قاری کا دیا ہے، ملا علی قاری نے شرح مشکاۃ میں متعدد جگہ اس مسئلہ پر کلام کیا ہے، ایک جگہ علامہ ابن عبد البر سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: "والذي صح عنهم أنهم كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعةً" (جو بات ان حضرات سے صحیح ثابت ہے وہ یہ ہے کہ وہ حضرت عمر کے دور میں بیس رکعت پڑھتے تھے) (مرقات:۱۹۲/۳)

اور اس کے دو ہی صفحات کے بعد لکھتے ہیں کہ:" وأجمع الصحابة على أن التراويح عشرون ركعةً" (اور صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ تراویح بیس رکعت ہیں) (مرقات:۱۹۴/۳)

اور علامہ ابن الہمام نے جو یہ کہا کہ سنت آٹھ رکعت ہیں اور باقی مستحب ہیں، اس پر ملا علی قاری نے رد کیا ہے اور کہا کہ سنت خلفاء پر سنت کا اطلاق اقوی ہے

لہذا اس کو سنت کہنا ہی بہتر ہے۔(خلاصہ از مرقات:۱۹۴/۳)

اس بیان میں اور مؤلف کے نقل کردہ بیان میں کس قدر تضاد ہے، دیکھ لیجئے، اور فیصلہ کیجئے کہ کیا اس کا نام خیانت ودھوکہ نہیں؟

مؤلف حدیث نماز نے ایک حوالہ علامہ انورشاہ کشمیری کا دیا ہے، آپ نے العرف الشذی میں جو لکھا ہے اس کو ملاحظہ کیجئے، وہ فرماتے ہیں کہ اس کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی تراویح آٹھ رکعت تھی اور ائمہ اربعہ کا ماخذ بیس رکعت میں وہ حضرت عمر فاروق کا عمل ہے، اور رہا رسول اللہ ﷺ کا عمل تو وہ آٹھ کا ہے اور آپ ﷺ سے بیس رکعت سند ضعیف سے آئی ہیں، اور رہا حضرت فاروق کا عمل تو اس کو امت نے قبول کیا ہے اور حضرت عمر کے عہد کے دوسرے سال سے اسی پر تراویح کا معاملہ قائم ہے، .... اور ابن الہمام نے کہا کہ آٹھ رکعت سنت مؤکدہ ہیں اور بارہ مستحب ہیں، مگر یہ بات کسی نے نہیں کہی، میں کہتا ہوں کہ سنت خلفاء راشدین بھی سنت شریعت ہے۔(العرف الشذی مع سنن الترمذی:۱۶۶/۱)

غور کیجئے کہ علامہ کشمیری کیا کہہ رہے ہیں، وہ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے بیس کا ثبوت ضعیف ہے لیکن حضرت عمر سے اس کا ثبوت ہے اور ائمہ کرام نے اسی سے اس کو لیا ہے اور اس کا ماخذ عمل فاروق ہے، اور اس کو امت نے قبول کیا ہے، اور اس پر بھی سنت کا اطلاق کیا جاتا ہے، علامہ ابن الہمام نے جو صرف آٹھ رکعت کو سنت، اور باقی کو مستحب کہا ہے آپ اس کی تردید بھی کررہے ہیں اور بیس کی بیس رکعتوں کو سنت کہہ رہے ہیں۔

مؤلف حدیث نماز نے ایک حوالہ عین الہدایہ ترجمہ ہدایہ کا دیا ہے، مگر یہاں بھی حسب عادت صریح دھوکہ کا ارتکاب کیا ہے، عین الہدایہ کے مؤلف جسٹس سید

امیر علی نے اس موقعہ پر علامہ ابن الہمام کی رائے جو اوپر گزری اس کا ذکر کیا ہے پھر وہ کہتے ہیں کہ:

''مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لامحالہ حضرت عمر کا ۲۰ پر جمع کرنا ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنھم کا قبول کرنا بدون اس کے نہ ہوگا کہ یہ حضرت ﷺ سے پایا گیا ہے، اور اس وقت میں ابن ابی شیبہ وطبرانی کی روایت ابن عباس کہ حضرت ﷺ نے ۲۰ پڑھائیں قوی ہو جاوے گی اور حدیث ام المؤمنین عائشہؓ کہ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا اس سے مخالفت نہیں، جبکہ تہجد وتراویح علیحدہ ہوں اور ظاہر کلام مشائخ حنفیہ یہی ہے۔ پس تراویح ۲۰ پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ پر زیادہ نہیں کیا۔ پھر ذرا آگے چل کر کہتے ہیں کہ: محصل یہ ضرور نکلا کہ ۲۰ رکعات میں حضرت ﷺ کی سنت قولی وفعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کسی نے ۸ پر اقتصار کیا تو حضرت ﷺ کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اس کا کراہت و اساءت ہے۔ (عین الہدایہ: ۱/۲۲۷-۲۲۳)

اس میں علامہ ابن الہمام کے نظریئے کی تردید کے ساتھ بیس رکعت کا سنت ہونا اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہونا بیان کر کے اس کے خلاف کرنے والوں اور آٹھ رکعت پر اکتفاء کرنے والوں کے عمل کو کم از کم مکروہ قرار دیا ہے۔ کیا اس کے بعد کسی کو شک ہوسکتا ہے کہ ہمارے مؤلف حدیث نماز نے ان بزرگوں کا نام لیکر لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کی ہے؟

مؤلف نے یہاں ایک نام علامہ ابو سعود مصری کا اور ایک علامہ ابو الطیب سندھی کا بھی لیا ہے مگر اس وقت ان کی کتابیں موجود نہ ہونے سے اس پر تبصرہ نہیں کر

سکتا، تاہم اغلب یہی ہے کہ مؤلف نے جس طرح اور علماء کے حوالوں میں دھوکہ سے کام لیا ہے اور ان کے مقصد کے بالکل برخلاف ان کی عبارات کو پیش کرنے کی جسارت کی ہے اسی طرح کا معاملہ یہاں بھی ہوگا۔

علامہ ابن الہمام کی رائے پر نقد

اب رہا یہ مسئلہ جو ابن الہمام نے بیان کیا ہے کہ صحابہ کرام کے تعامل اور حضرت عمر کے امر کو سنت کا درجہ نہیں دیا ئے گا، بلکہ یہ مستحب امر ہوگا، تو عرض ہے کہ یہ ان کی اپنی رائے ہے جو جمہور محققین کے خلاف ہے، کیونکہ محققین نے صحابہ کے عمل کو بھی سنتِ مؤکدہ ہی کہا ہے، لہذا یہ بات قابل رد ہے۔ کیونکہ خود حدیث میں ارشاد ہے کہ:" **علیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین ، عضوا علیها بالنواجذ** " (تم پر میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت لازم ہے، اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑلو) (ترمذی:۹۲/۲)

معلوم ہوا کہ خود اللہ کے رسول ﷺ نے خلفاء راشدین کی سنت کو سنت کہا ہے ۔لہذا حضرت عمر و حضرت علی کی سنت کو بھی سنت ہی کہا جائے گا، یہی محققین کا فیصلہ ہے ۔اور اسی لئے محققین نے علامہ ابن الہمام کا رد بھی کیا ہے، علامہ انور شاہ کشمیری سے ہم نے ابھی ان کی تردید نقل کی ہے، اسی طرح ملا علی القاری نے ان کی تردید کی ہے جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن میں لکھا ہے کہ: ابن الہمام نے جو کہا ہے وہ روایۃً و درایۃً دونوں طرح ساقط الاعتبار ہے، درایۃً تو اس لئے کہ ان کی بات کا مبنی اس پر ہے کہ سنت وہی ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے پابندی کی ہو، اور جس پر آپ کے خلفاء نے بعد میں پابندی کی وہ مستحب ہے، مگر یہ بات فقہاء و اصولیین میں سے محققین حضرات کے خلاف ہے،

کیونکہ ان کے نزدیک سنت وہ ہے جس پر اللہ کے رسول ﷺ اور خلفاء راشدین نے پابندی کی ہے۔ پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ: اور روایۃً اس لئے ساقط ہے کہ ابن الہمام کے کلام کا مبنی حضرت عائشہ کی حدیث ہے جس میں انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان وغیر رمضان میں آٹھ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، علامہ ابن الہمام نے اس کو رسول اللہ ﷺ کی رمضان وغیر رمضان کی کل نماز پر محمول کیا ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ یہ آپ ﷺ کی کل تہجد کی نماز ہے، کیونکہ احادیث بتاتی ہیں کہ رمضان میں آپ کی نماز غیر رمضان کی نماز سے بڑھ جاتی تھی۔ (اعلاء السنن: ۷/۶۹-۷۰)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن الہمام کی بات کا بہت سے علماء نے رد کیا ہے، اور مؤلف حدیث نماز نے جن لوگوں کا حوالہ دیا ہے ان میں سے بھی بعض نے ان کا رد کیا ہے، مگر ان سب سے آنکھیں بند کر کے کچھ کا کچھ نقل کر دیا اور یہ سمجھ گئے کہ ہماری جیت ہوگئی۔ لاحول ولاقوۃ إلا باللہ۔

ڈوبتے کو تنکے کا سہارا

مؤلف نے مزید لکھا ہے کہ رئیس التبلیغ حضرت مولانا محمد یوسف صاحبؒ اپنی مشہور کتاب ''حیاۃ الصحابہ'' پر تراویح کا مضمون لکھا ہے، اس کے آخر میں آٹھ رکعت ہی کی ایک روایت لائے ہیں، بیس رکعت کا اس میں کہیں پتہ بھی نہیں ہے۔ (حدیث نماز: ۱۸۲)

میں کہتا ہوں کہ یہ حوالہ ''ڈوبتے کو تنکے کا سہارا'' کا مصداق نظر آتا ہے افسوس کہ مؤلف کو یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ کتاب ''حیاۃ الصحابہ'' کس موضوع کی کتاب ہے؟ یہ کتاب جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے صحابہ کے حالات پر لکھی ہوئی ہے، اس کا موضوع نہ فقہ ہے اور نہ مسائل کی تحقیق، بلکہ یہ صحابہ کے مختلف واقعات

وحالات کو جمع کرنے کے لئے لکھی گئی ہے جس میں صحیح روایات بھی ہیں اور ضعیف بھی ہیں، اس میں مؤلف کتاب حضرت مولانا محمد یوسف صاحب نے نہ یہ التزام کیا ہے کہ موضوع سے متعلق تمام روایات جمع کروں گا اور نہ اس کا التزام کہ صحیح روایات ہی درج کروں گا، لہذا اگر اس میں کوئی روایت درج نہ ہو تو اس سے یہ استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے کہ وہ غلط ہے اور اس میں کسی روایت کے درج ہو جانے سے یہ کیسے سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ صحیح ہے؟

لہذا یہ حوالہ محض طفل تسلی کی قبیل سے ہوگا یا حسب عادت دھوکہ وفریب ہوگا، لہذا یہ کوئی علمی چیز نہیں کہ اس کو پیش کیا جائے۔

اس کے بعد ہمیں دو باتیں بیان کرنا ہے، ایک تو یہ کہ بیس رکعت تراویح کی مرفوع حدیث جس کی جانب مؤلف حدیث نماز نے اشارہ کیا ہے وہ کیا ہے؟ تا کہ حقیقت واضح ہو جائے اور دوسرے آٹھ رکعت کے قائلین کی دلیل کیا ہے؟

بیس رکعت کی مرفوع حدیث

لہذا عرض ہے کہ بیس رکعت کی مرفوع حدیث وہ ہے جس کو حضرت عبد اللہ بن عباس نے روایت کیا ہے کہ: ''**أن رسول الله ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعةً والوتر** ''(رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے)(ابن ابی شیبہ: ۲/۱۶۳، سنن بیہقی: ۲/۶۹۸)

اس کو اکثر علماء نے ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ایک راوی ابراہیم بن عثمان ہیں، ان کو جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے، مگر ابن عدی نے کہا کہ ان کی احادیث صالح ہیں اور یہ ابراہیم ابن ابی حیہ سے اچھے و بہتر ہیں اور یزید بن ہارون نے کہا کہ ان کے زمانہ میں ان سے زیادہ قضاء میں کوئی عادل نہیں تھا۔ (تہذیب: ۱/۱۲۵)

صاحبِ اعلاء السنن نے کہا کہ ابراہیم بن ابی حیہ مختلف فیہ ہے اور مختلف فیہ حسن الحدیث ہوتا ہے، عثمان دارمی نے یحیی بن معین سے نقل کیا ہے کہ یہ ابراہیم بن ابی حیہ شیخ ثقہ ہیں۔(لسان المیزان) پس جو شخص اس ابراہیم ابن ابی حیہ سے زیادہ بہتر ہو وہ حسن الحدیث سے کم نہیں ہوسکتا۔(اعلاء السنن: ۷/۷۱)

لہذا یہ روایتِ ابن عباس بھی حسن ہوگی اور حسن سے احتجاج بالکل درست اور صحیح ہے اور یہ روایتِ عائشہؓ جو بخاری اور مسلم میں ہے اس کے خلاف نہیں جیسا کہ آگے آئے گا۔لہذا جب نبی کریم ﷺ کا عمل بیس رکعت تراویح کا ہوا اور پھر حضرت عمر کا اس کو مقرر کرنا اور لوگوں کو اس کا پابند بنانا معلوم ہوگیا تو پھر اس کی سنیت میں کیا شبہ رہا؟

اور جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اول تو ان کا قول سب پر حجت قاطعہ ولازمہ نہیں، ثانیاً ضعیف روایت اگر عملِ صحابہ وعلماء سے مؤید ہوجائے تو پھر اس کا ضعف ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی مع حوالۂ علماء اس کو ثابت کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا ایک استدلال

اسی سے امام ابوحنیفہ اور آپ کی اتباع میں دوسرے حضرات نے ایک نکتہ کی بات کہی ہے، وہ یہ کہ جب امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسف نے پوچھا کہ:" هل كان لعمر رضى الله عنه عهد من النبي ﷺ في عشرين ركعة ؟(کیا حضرت عمر کے پاس بیس رکعت تراویح کے بارے میں کوئی علم تھا؟) تو امام ابوحنیفہ نے بڑے ہی پتہ کی بات فرمائی کہ: "لم يكن عمر رضى الله عنه مبتدعاً "(حضرت عمر کوئی

بدعتی نہیں تھے)(طحاوی:۲۴۶/۱)

اس سے امام ابوحنیفہ نے اسی دلیل کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حضرت عمر اور صحابہ کے پاس کوئی دلیل ضرور تھی جس کی وجہ سے انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ تراویح کی بیس رکعتیں ہیں، اور اس کا حکم دیا اور عمل جاری کیا، اگر ان کی پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ کوئی بدعتی تو نہیں تھے کہ اپنی جانب سے بے دلیل کوئی بات جاری کر دیتے۔ لہذا سند کے لحاظ سے ابن عباس کی حدیث ضعیف ہونے کے باوجود عمل صحابہ سے قوی ہو جاتی ہے، اور اس کی قوت کی جانب صحابہ کا عمل نشاندہی کرتا ہے۔

آٹھ رکعت کی دلیل اور اس کا جواب

دوسری بات یہ عرض کرنا ہے کہ آٹھ رکعت کے قائلین کی دلیل کیا ہے؟ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری و مسلم وغیرہ نے حضرت ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن سے روایت کی ہے کہ: " **سألت عائشة** رض **كيف كانت صلاة رسول الله** ﷺ **في رمضان ؟ فقالت : ما كان يزيد في رمضان و لا في غيره على إحدى عشرة ركعةً ، يصلي أربعاً ، فلاتسأل عن حسنهم و طولهن ، ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن و طولهن ، ثم يصلي ثلاثاً** " (میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کی رمضان میں نماز کی کیفیت کیا تھی؟ حضرت عائشہ نے بتایا کہ آپ ﷺ رمضان ہو یا غیر رمضان آٹھ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ پس چار رکعت پڑھتے تھے، ان کے حسن وطول کو نہ پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے تھے، ان کے حسن وطول کو نہ پوچھو، پھر تین رکعت پڑھتے تھے) (بخاری:۱۵۴/۱، مسلم:۲۵۴/۱)

راقم کہتا ہے کہ اس حدیث کو بعض لوگوں نے مطلق رات کی نماز کے لئے

مان کر یہ سمجھا کہ اس میں تراویح وتہجد سب داخل ہیں، لہذا رمضان میں بھی آٹھ سے زیادہ تراویح پڑھنا سنت نہیں، بلکہ آٹھ ہی سنت ہیں۔ مگر یہ بات متعدد وجوہات سے صحیح نہیں:

(۱) ایک تو اس لئے کہ خود حضرت عائشہ سے بھی اور دیگر صحابہ سے بھی رسول اللہ ﷺ کا آٹھ سے زیادہ رکعتیں پڑھنا بھی ثابت ہے۔

(۱) حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ: " **كان رسول الله ﷺ يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعةً ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين** " (رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے، پھر جب صبح کی اذان سنتے تو دو رکعت ہلکی پھلکی پڑھتے تھے) (بخاری: ۱/۱۵۶، مالک: ۴۲، ابوداؤد: ۱/۱۸۹)

اس میں خود حضرت عائشہ نے آپ ﷺ کی رات کی نماز تیرہ بتائی ہے، ان میں سے تین وتر کے ہوں تو دس رکعت نفل ہوئیں، اور اگر وتر ایک رکعت ہے تو نفل بارہ ہوئیں۔

(۲) حضرت عائشہ ہی کہتی ہیں کہ: " **كانت صلاة رسول الله ﷺ من الليل عشر ركعات ويوتر بسجدة ويركع ركعتي الفجر ، فتلك ثلاث عشرة ركعة** " (رسول اللہ ﷺ کی نماز رات میں دس رکعتیں تھیں، اور ایک رکعت وتر پڑھتے تھے اور دو رکعت فجر کی سنتیں، یہ سب تیرہ رکعتیں ہوئیں) (مسلم: ۱/۲۵۵، ابوداؤد: ۱/۱۸۸)

اس میں حضرت عائشہ ہی نے وضاحت کی ہے کہ دس رکعت نفل ہوتی تھیں اور ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر ہوتی تھیں۔

(۳) حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ: " **كانت صلاة النبي ﷺ**

ثلاثة عشرة ركعةً يعني بالليل " (رسول اللہ ﷺ کی نماز رات میں تیرہ رکعت ہوتی تھیں) (بخاری:۱/۱۵۳،مسلم:۱/۲۶۱)

ایک روایت میں ابن عباس کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے گیارہ رکعتیں پڑھیں (مسلم:۱/۲۶۱،ابوداؤد:۱/۱۹۳)

(۴) حضرت ابن عباس ہی سے ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے پاس رات قیام کیا،تو آدھی رات کے بعد رسول اللہ ﷺ بیدار ہوئے ، وضو کیا ، پھر نماز پڑھی ، ابن عباس کہتے ہیں کہ:" **فصلى ركعتين ، ثم صلى ركعتين ، ثم صلى ركعتين، ثم صلى ركعتين، ثم صلى ركعتين، ثم صلى ركعتين، ثم أوتر** " (آپ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو پڑھیں،، پھر دو پڑھیں،، پھر دو پڑھیں،، پھر دو پڑھیں،، پھر دو پڑھیں، پھر وتر پڑھی)(مؤطا مالک:۴۲، بخاری: ۱/۱۶۰، مسلم: ۱/۲۶۰، نسائی: ۱/۱۸۴، ابن ماجہ:۱/۹۷)

یعنی بارہ رکعتیں پڑھیں اور وتر اس کے علاوہ،اور امام بخاری نے اسی حدیث کی ایک روایت امام مالک کے شاگرد معن بن عیسی سے کی ہے،اس میں مزید دو رکعتوں کا ذکر ہے،یعنی کل چودہ رکعتیں پڑھیں۔(بخاری:۴۲۹۵،تفسیر/ باب:ربنا انك من تدخل النار الخ)

(۵) حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ :" **لأرقمن صلاة رسول الله ﷺ الليلة ،فصلى ركعتين خفيفتين ، ثم صلى ركعتين طويلتين طويلتين طويلتين ، ثم صلى ركعتين ، و هما دون اللتين قبلهما ، ثم صلى ركعتين ، و هما دون اللتين قبلهما ، ثم صلى**

رکعتین ، و هما دون اللتین قبلهما ، ثم أوتر ، فذلک ثلاث عشرة رکعةً"(میں نے رسول اللہ ﷺ کی رات میں نماز دیکھی ،آپ نے دو رکعتیں ہلکی پھلکی پڑھیں ، پھر دو رکعتیں لمبی لمبی پڑھیں ، پھر دو رکعتیں پڑھیں اور وہ پہلی والی سے ہلکی تھیں ، پھر دو رکعتیں پڑھیں اور یہ اس سے پہلی والی سے ہلکی تھیں ، پھر دو رکعتیں پڑھیں اور یہ اس سے پہلی والی سے ہلکی تھیں ، پھر وتر پڑھی ، پس یہ تیرہ رکعتیں ہوئیں)(مسلم :۱/۲۶۲،ابوداؤد:۱/۱۹۳،ابن ماجہ:۱/۹۷)

اس میں تصریح ہے کہ دس رکعتیں پڑھیں اور وتر تین رکعات ،اس طرح متعدد صحابہ سے یہ بات منقول ہے کہ آپ آٹھ سے زیادہ رکعتیں بھی پڑھتے تھے،دس، بارہ، چودہ وغیرہ،لہذا حضرت عائشہ کی زیر بحث حدیث سے یہ اخذ کرنا کہ آپ ﷺ کبھی آٹھ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور یہ کہ آٹھ رکعت تراویح کا اس میں بیان ہے،صحیح نہیں ہوسکتا ورنہ ان تمام صحیح احادیث کا انکار لازم آئے گا۔

(۲)دوسرے اس وجہ سے کہ جمہور علماء نے اس کو تراویح پر نہیں بلکہ تہجد کی نماز پر محمول کیا ہے،اسی لئے متعدد محدثین نے حضرت عائشہ کی اس حدیث کو صلاۃ اللیل کے باب میں ذکر کیا ہے، قیام رمضان میں اس کا ذکر نہیں کیا،ان میں امام مسلم امام ابو داؤد، امام ترمذی، امام نسائی ، امام ابن خزیمہ ،وغیرہ حضرات بھی شامل ہیں،اور عملاً بھی تمام ائمہ وعلماء نے اس کو قیام اللیل سے متعلق رکھا اور تراویح میں بیس پر اجماع کیا ہے، یہ خود بھی اس کی دلیل ہے کہ علماء وائمہ کرام نے اس حدیث کو تہجد سے متعلق قرار دیا ہے۔لہذا اس میں تہجد کا بیان ہے،تراویح کا نہیں ،اگر اس کو تراویح کے لئے مانا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ آپ نے آٹھ سے زیادہ بھی پڑھی ہیں حالانکہ یہ غیر مقلد لوگ آٹھ سے زیادہ کو بدعت کہتے ہیں، کیا رسول اللہ ﷺ

کا فعل بھی بدعت ہے؟

اس تقریر و تحقیق کے بعد مؤلفِ حدیثِ نماز کی یہ بات کہ ''حضرت عائشہؓ والی حدیث کو مفتی عبدالرحیم صاحب نے تہجد کے متعلق کہا ہے حالانکہ تمام حنفی بزرگوں نے بخاری کی اس حدیث کو تراویح اور تہجد دونوں کے لئے تسلیم کیا ہے'' کس قدر بودی اور بے حقیقت ہے اس کا اندازہ ہر کوئی لگا سکتا ہے۔

کیونکہ اگر ایک دو حضرات نے حدیثِ عائشہ کو تراویح کے لئے بھی مانا ہے تو ان کے خلاف بہت سے علماء نے اس کو تراویح کے لئے نہیں مانا، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے اس حدیث عائشہ کو تراویح کے لئے نہیں مانا، مولانا ادریس کاندھلویؒ، مولانا اشرف علی تھانویؒ، مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، مولانا مہدی حسن صاحب ؒ ان تمام بزرگوں نے نہیں مانا، بلکہ ہزاروں علماء نے نہیں مانا تو کیا ان بزرگوں کا قول حجت نہیں؟

(۳) تیسرے اس لئے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ''مجموع الفتاوی'' اور الفتاوی الکبری'' میں اور علامہ شوکانی ''نیل الاوطار'' میں اور دیگر حضرات یہ تصریح کرتے ہیں کہ تراویح کا کوئی عدد رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ: '' **من ظن أن قيام رمضان فيه عدد معين مؤقت عن النبي ﷺ لايزاد عليه ولا ينقص فقد أخطأ** ''(جس نے یہ گمان کیا کہ قیام رمضان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی عدد معین ایسا منقول ہے جس پر نہ زیادتی کی جاسکتی ہے اور نہ اس میں کوئی کم کی جاسکتی ہے تو اس نے غلطی کی)(مجموع الفتاوی:۲۲/۲۷۲، الفتاوی الکبری:۲/۱۱۴)

اور شوکانی لکھتے ہیں کہ:'' **والحاصل أن الذى دلت عليه أحاديث**

الباب وما يشابهها هو مشروعية القيام في رمضان والصلاة في جماعة و فرادى فقصر الصلاة المسماة بالتراويح على عدد معين وتخصيصها بقراء ة مخصوصة لم ترد به سنة" (حاصل یہ ہے کہ اس باب کی احادیث اوراس جیسی احادیث جس بات پر دلالت کرتی ہیں وہ رمضان میں جماعت کے ساتھ یا بغیر جماعت تنہا نماز پڑھنا ہے، لہذا اس نماز کو جو تراویح کہلاتی ہے کسی معین عدد پر منحصر کرنا اور مخصوص قرأت کے ساتھ اس کو خاص کرنا کسی حدیث میں نہیں آیا) (نیل الاوطار:۳/۶۴)

یہ حضرات جب یہ کہہ رہے ہیں اوران کے علاوہ بھی متعدد حضرات علماء و محققین نے یہ بات کہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی معین عدد ثابت نہیں تو آٹھ کو ثابت ماننا غلط ہے۔ لہذا آٹھ والی حدیث ان علماء کے نزدیک تراویح سے متعلق ہے ہی نہیں، ورنہ وہ ایسی بات ہرگز نہیں کہہ سکتے تھے۔

رمضان میں رسول اللہ ﷺ کی نماز

(۴) چوتھے اس لئے کہ خود حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ: "**كان رسول الله ﷺ يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيره** "(نبی کریم رمضان کے اخیر عشرے میں اتنا جدوجہد (عبادت میں) فرماتے تھے کہ غیر رمضان میں اتنا نہیں کرتے تھے) (مسلم:۱/۳۷۲)

اسی طرح ایک اور حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: "**إذا دخل العشر شد مئزره و أحيى ليله و أيقظ أهله**" (نبی کریم ﷺ جب آخری عشرہ داخل ہوتا تھا تو کمر بستہ ہوجاتے اور رات بھر جاگتے اور اپنے اہل وعیال کو جگاتے تھے) (بخاری:۱/۲۷۱، مسلم:۱/۳۷۲)

بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے ہی روایت کیا ہے کہ: ”**كان إذا دخل رمضان تغير لونه وكثرت صلاته وابتهل في الدعاء وأشفق لونه**“ (جب رمضان کا مہینہ داخل ہوتا تھا تو آپ ﷺ کا رنگ متغیر ہو جاتا اور آپ کی نماز زیادہ ہوجاتی اور دعا میں گڑگڑاتے اور آپ کا رنگ سرخ ہوجاتا)۔(شعب الایمان:۳۱۰/۳)

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ رمضان میں نماز میں زیادتی کرتے تھے، اسی لئے اس قدر اوقات بھی لگاتے تھے اور پہلی روایات میں اگر یہ تاویل کی جائے کہ اس سے مراد کیفیت کی زیادتی ہے تو اس اخیر حدیث میں اس تاویل کی بھی کوئی گنجائش نہیں؛ کیونکہ اس میں صراحت کے ساتھ آیا ہے کہ آپ کی نماز میں زیادتی ہوجاتی تھی۔ پھر آٹھ کا عدد ہی رمضان میں بھی کیسے ہوسکتا ہے؟ الا یہ کہ تاویلات رکیکہ کئے جائیں اور ہمیں ان تکلفات بعیدہ کی ضرورت نہیں، پس معلوم ہوا کہ جو حضرت عائشہؓ نے آٹھ رکعات کا ذکر فرمایا یہ تہجد کا عدد ہے تراویح کا نہیں۔

بیس رکعت تراویح سنت مؤکدہ ہے

بہرحال بیس رکعت تراویح کا سنتِ مؤکدہ ہونا مرفوعاً بروایتِ حسن اور موقوفاً حضرت عمر وحضرت علی وغیرہ سے ثابت ہوا، اس سے کم کرنا سنتِ مؤکدہ کا ترک کرنا ہے اور تمام علماء وائمہ نے بیس یا اس سے زیادہ کو اپنایا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی نے اپنے رسالہ ”تحفۃ الاخیار“ میں لکھا ہے کہ:

”إن مجموع عشرين ركعةً في التراويح سنة مؤكدة ؛ لأنه مما واظب عليه الخلفاء وإن لم يواظب عليه النبي ﷺ ، وقد سبق أن سنة

الخلفاء أيضاً لازم الاتباع و تاركها آثم ، وإن كان إثمهٗ دون إثم تارك السنة النبوية ، فمن اكتفى على ثمان ركعات يكون مسيئاً لتركه سنة الخلفاء" (تراویح میں بیس رکعت کا مجموعہ سنت مؤکدہ ہے؛ کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر خلفاء راشدین نے پابندی کی ہے، اگر چہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر پابندی نہیں کی ، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ خلفاء راشدین کی سنت بھی لازم الاتباع ہے اور اس کا تارک گنہگار ہے اگر چہ کہ اس کا گناہ سنت نبوی کے تارک سے کم ہو، لہذا جو شخص آٹھ رکعات پر اکتفاء کرتا ہے وہ سنت خلفاء کو چھوڑنے کی وجہ سے غلط کار ہے)(تحفۃ الاخیار:۲۰۹)

بیس رکعت پر اجماع صحابہ واجماع امت

اوپر معلوم ہو چکا کہ حضرات صحابہ حضرت عمر کے دور میں اور اس کے بعد بھی بیس رکعت تراویح پڑھتے تھے، لہذا ان سب کا اس کو اس طرح قبول کر کے عمل کرنا اجماع کے حکم میں ہے، اسی طرح ان کے بعد بھی پوری امت اسی کے مطابق عمل کرتی رہی ہے، لہذا یہ اجماع امت ہوا، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے المغنی میں اور علامہ ملا علی قاری نے شرح النقایہ میں اور علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں اس اجماع کا ذکر کیا ہے۔(المغنی:۱/۴۵۶،شرح النقایہ:۲/۲۴۱،ارشاد الساری:۳/۵۱۵)

اور یہی ائمہ اربعہ کا مسلک ہے کہ بیس رکعت یا اس سے زائد تراویح کی رکعتیں ہیں ،بیس سے کم کسی کے پاس نہیں ، امام ترمذی نے تراویح کے سلسلہ میں ایک قول اہل مدینہ کا اکتالیس رکعات کا ذکر کیا ہے اور ایک قول بیس کا ،اور اس قول کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

”وأكثر أهل العلم على ما روي عن عمر وعلي وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ عشرين ركعة ، وهو قول الثوري وابن المبارك ، والشافعي وقال الشافعي :وهكذا أدركت ببلدنا مكة يصلون عشرين ركعة“(اکثر اہل علم اس بات پر قائم ہیں جو صحابہ میں سے حضرت عمر و حضرت علی وغیرہ سے مروی ہے کہ بیس رکعت ہیں، اور یہی سفیان ثوری، ابن المبارک، اور امام شافعی کا قول ہے، اور امام شافعی نے کہا کہ: میں نے ہمارے شہر مکہ میں اسی طرح پایا کہ لوگ بیس رکعت پڑھتے ہیں)(سنن ترمذی:۱/۱۶۶)

امام ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ :" والمختار عند أبي عبد اللهؒ فيها عشرون ركعة، وبهذا قال الثوری و أبو حنيفة،والشافعي ،وقال مالك: ستة و ثلاثون “

(امام ابوعبداللہ یعنی احمد بن حنبل کے نزدیک پسندیدہ بیس رکعتیں ہیں، اور یہی امام سفیان و ابوحنیفہ و امام شافعی کا قول ہے، اور امام مالک نے کہا کہ چھتیس رکعات ہیں)(المغنی:۱/۴۵۶)

امام نووی شافعی فرماتے ہیں کہ:" مذهبنا أنها عشرون ركعةً بعشر ترويحات ، هذا مذهبنا وبه قال أبو حنيفة ، وأصحابه ، وأحمد ، وداوٗد ، وغيرهم ، ونقله القاضي عياض عن جمهور العلماء ، وقال مالك : التراويح تسع ترويحات ، وهي ست و ثلاثون “ (ہمارا مذہب یہ ہے کہ تراویح دس ترویحوں سے بیس رکعات ہیں، یہ ہمارا مذہب ہے اور یہی ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام احمد اور داؤد وغیرہ کا قول ہے، اور اس کو قاضی عیاض نے جمہور علماء کی طرف سے نقل کیا ہے، اور امام مالک نے کہا کہ وہ نو ترویحے ہیں اور وہ چھتیس رکعات ہیں)(المجموع:۴/۲۸)

امام ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ:" واختلف العلماء في عدد قيام رمضان،

فقال مالك: تسع وثلاثون بالوتر ، وقال الثوري و أبو حنيفة والشافعي وداوٗد و من تبعهم :عشرون ركعة سوى الوتر "(**علماء کا قیام رمضان کے عدد میں اختلاف ہے، امام مالک نے کہا کہ وتر کے ساتھ انتالیس (۳۹) رکعات ہیں اور ثوری، ابوحنیفہ وشافعی نے کہا کہ سوائے وتر کے بیس رکعات ہیں**)(التمہید :۱۱۳/۸)

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اکثر علماء بیس رکعت تراویح کے قائل ہیں اور امام مالک بیس سے زائد چھتیس رکعات کے قائل ہیں، اور آٹھ رکعات کا کوئی قائل نہیں۔ اور اسی لئے ہم نے کہا کہ بیس پر اجماع ہے کیونکہ سب کے سب بیس پر متفق ہیں، اختلاف اس سے زائد کے بارے میں ہے کہ امام مالک نے اس سے زائد کو اختیار کیا اور جمہور علماء نے بیس کو اختیار کیا۔

لہذا کوئی غیر مقلد وسوسہ ڈالنے کی کوشش نہ کرے کہ اس میں تو علماء کا اختلاف بتایا جا رہا ہے اور اس اختلاف کا ذکر کر کے اجماع کا دعوی کیسے کر دیا؟ بات وہی ہے جو عرض کر چکا ہوں کہ اختلاف بیس سے کم میں نہیں ہے بلکہ بیس سے زائد میں ہے، لہذا بیس تک کی بات پر اجماع ہے۔

اہل حدیث کون؟

کتاب کے اخیر میں مؤلف حدیث نماز نے لکھا کہ:

''اہل حدیث کو نیا فرقہ شمار کیا جاتا ہے حالانکہ غایۃ الاوطار میں ہے کہ امام اعظمؒ جب بغداد تشریف لائے تو ایک اہلِ حدیث نے بھی آپ سے فتوی پوچھا، امام ترمذیؒ کو دیکھو ہر جگہ اہلِ حدیث اور اہل رائے کا تذکرہ کرتے ہیں، ہم لکھ چکے کہ امام اعظمؒ نے سب سے پہلے سفیان بن عیینہ کو اہلِ حدیث بنایا، آپ کے بعد ہی امام شافعیؒ کا زمانہ ہے، آپ

نے بھی اہلِ حدیث کا مذہب پسند کیااور اختیار کیا ہے ۔''(حدیث نماز:۱۸۳)

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤلف حدیث نماز کا عجیب کرشمہ ہے کہ اپنی کتاب کی ابتداء کی تو دھوکہ سے کی اور اب انتہاء پر آئے ہیں تو دھوکہ سے ہی انتہاء کرنا چاہتے ہیں ،معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ''اہل حدیث'' یا''اصحاب الحدیث'' جو علماء نے کتابوں میں استعمال کئے ہیں اور کرتے ہیں اس سے مراد''علماء کا وہ طبقہ ہے جس کو''محدثین'' کہا جاتا ہے،اس سے آجکل کے اہل حدیث کہلانے والوں کو مراد لینا سوائے دھوکہ کے کچھ نہیں ،کیا امام ترمذی جو کہتے ہیں کہ اہل الحدیث نے یہ کہا ہے اور یہ بات اختیار کی ہے اس سے موجودہ اہل حدیث لوگوں کا طبقہ مراد ہے ،جس میں ہزاروں بلکہ لاکھوں جہلاء ہیں جن کو کوئی ایک حدیث بھی نہیں آتی ، بلکہ بہت سے وہ ہیں جن کو قرآن پڑھنا بھی نہیں آتا ؟ کیا یہ سب لوگ اس سے مراد ہیں؟ افسوس کہ اس قدر واضح بات میں دھوکہ دینے کی کوشش کی جارہی ہے، یہ تو ایسا ہے جیسے کوئی اہل قرآن کہلانے والا منکر حدیث کہنے لگے کہ ہمارا فرقہ کوئی نیا فرقہ نہیں ،لوگ ہمیں غلط سمجھتے ہیں ، ہمارا ذکر تو حدیث میں بھی ہے کیونکہ اللہ کے نبی ﷺ نے کہا ہے کہ:'' **أهل القرآن أهل الله** ''لہذا اس جگہ اہل قرآن سے ہم ہی مراد ہیں تو کیا یہ بات باور کی جائے گی یا اس کو فریب ودھوکہ پر محمول کیا جائے گا ،اگر اس کو دھوکہ سمجھا جائے گا تو کیوں؟ اسی لئے نا کہ اس حدیث میں اہل القرآن سے حفاظ وعلماء مراد ہیں جو قرآن پڑھتے اور سمجھتے اور اس پر عمل کرتے ہیں ،اور اس لئے کہ اس سے جاہل منکر حدیث مراد نہیں ،اسی طرح یہاں بھی اہل الحدیث کا لفظ ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو علم حدیث حاصل کرتے اور دن رات اس کی خدمت کرنے میں اپنے اوقات

مصروف رکھتے ہیں، لہذا اس کو آجکل اہل حدیث نام رکھ لینے والے جاہلوں کے لئے استعمال کرنا یا اس سے ان کو مراد لینا محض دھوکہ وابلہ فریبی ہے۔

نوٹ: یہ رسالہ جلال آباد میں بعد ظہر بتاریخ ۲۱ رشعبان ر۱۴۰۳ بتوفیق اللہ تعالیٰ ختم ہوا تھا، اور اس کے تقریباً چھبیس سال کے بعد آج بتاریخ: ۲۹ ر رمضان المبارک ر۱۴۲۹ھ شب کے ایک بجے اس کتاب کی تبییض کا کام بحمد اللہ مکمل ہوا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور)